

DG 315 .K66 1913

Konstantin der Grosse und
seine zeit

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/konstantindergro00dolg

Konstantin der Grosse und seine Zeit.

Stabilimento Cromo-Lito-Tipografico Armani e Stein, Roma.

OCT 1 1913
THEOLOGICAL SEMINARY

Konstantin der Grosse und seine Zeit

:: Gesammelte Studien ::

Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913
und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal.



In Verbindung
mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom
herausgegeben von
DR. FRANZ JOS. DÖLGER
Professor für allgemeine Religionsgeschichte und
vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Münster i. W.

Mit 22 Tafeln und 7 Abbildungen im Text.

XIX. Supplementheft der Römischen Quartalschrift.



Freiburg i. Br.
Herder'sche Verlagshandlung
1913.

ANTONIO · DE · WAAL

EMBRICENSI

S · R · E · ANTISTITI · VRBANO

PER · DECEM · LVSTRA · PRESBYTERO

PER · ANNOS · XXXX · COLLEGII · PII

TEVTONICI · IN · VRBE · RECTORI · OPTIME · MERITO

IN · COLENDIS · SACRÆ · ARCHÆOLOGIÆ · STVDIIS

FAVTORI · SAGACISSIMO

COLLEGII · CVLTORVM · MARTYRVM

POST · IOH · B · ROSSIVM · MAGISTRO · DOCTISSIMO

D· D· D·

SACRÆ · ANTIQVITATIS · CVLTORES

A. Baumstark • E. Becker • F. Bulič

F. J. Dölger • Johannes Georgius, Saxoniæ Dux

J. P. Kirsch • E. Krebs • C. de Landmann

J. Leufkens • O. Marucchi • A. Müller

J. M. Pfättisch • M. Schwarz • J. Strzygowski

H. Swoboda • A. Wikenhauser • J. Wilpert

F. Witte • J. Wittig.

Vorwort.

»Konstantin der Grosse und seine Zeit« als Titel über eine Festschrift zu setzen, deren Mitarbeiter völlig unabhängig von einander ihr Thema zur Durchführung bringen, mag etwas gewagt sein, da ein durchaus einheitlich geschlossenes Bild bei solchen Umständen kaum zu erhoffen ist. Diese Schwierigkeit empfand ich selbst zur Genüge, als ich den Plan dieser Festschrift fasste und dann an die einzelnen Mitarbeiter mit der Bitte um einen Beitrag herantrat. Wie der erste Aufsatz noch erkennen lässt, war daran gedacht, die Persönlichkeit Konstantins einmal aus der religiösen Bewegung seiner Zeit zu verstehen. Eine genügende Zahl Mitarbeiter war für dieses wenig gepflegte Gebiet aber nicht zu interessieren, sodass ich eine Zeit lang den Gedanken hegte, selbst die nunmehr entstandenen Lücken durch kürzere Aufsätze zu füllen. Ich begann mit „Konstantin als Drachentöter am Kaiserpalast von Konstantinopel" und fand mich nach mehreren Wochen mitten in der Religionsgeschichte des vierten Jahrhunderts. Es ergaben sich Untersuchungen wie: „Konstantin und der Sonnenkult" — „Dem gemeinsamen Gott" — „Konstantin und der Kaiserkult der Spätantike" — „Soldatengebet und Fahneneid im Zeitalter Konstantins" — „Konstantin und das heidnische Mysterienwesen" — „Lactantius und das Kreuzornament auf den Schilden der Konstantinischen Armee" — und zuletzt „Labarum und Kreuz". Dass ich als einzelner Mitarbeiter mit diesen Ausführungen weit über den Umfang unserer Festschrift hinausgeraten musste, ist klar. So fasste ich die Resultate von etwa achtmonatlicher angestrengter Tätigkeit unter dem Titel „Konstantin in der religiösen Bewegung seiner Zeit" zusammen und nahm sie aus dem Verbande der Festgabe hinweg. Das Buch soll vielleicht noch in diesem Jahre in den „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" erscheinen. Dass ich mir nun mit dem neuen Thema „Die Taufe Konstantins

und ihre Probleme" eine leichtere Arbeit gesucht, hatte ich anfangs vermutet — die Enttäuschung blieb auch hier nicht aus. So möge man diesen Beitrag mehr für eine Anregung als für eine fertige Studie ansehen; die von mir im Vorwort von „Sphragis" angekündigten Studien werden mehr davon erzählen, besonders ein Büchlein „Das Kleid der Unsterblichkeit und das weisse Taufkleid".

Die Mitarbeiter sind Freunde des deutschen Campo santo und seines Rektors, dem die Ehrengabe gilt. Nicht alle, welche im trauten Campo santo Jahre ihres Studiums verlebten oder sonst mit Mgr. de Waal in engere Verbindung traten, konnten mitarbeiten, da anderweitige dringende Arbeiten es bei sonst gutem Willen nicht ermöglichten. Auch der von mir gewählte Titel beschränkte von selbst den Mitarbeiterkreis — und zu der Herausgabe eines Buches mit dem allgemeinen Titel „Festschrift" konnte ich mich nicht entschliessen. Von den Eingeladenen mussten zu ihrem Bedauern auf die Mitarbeit verzichten: Fr. Aengenvoort, Fr. Diekamp, A. Ehrhard, Pio Franchi de Cavalieri, Ph. Friedrich, P. H. Grisar, J. Heer, C. M. Kaufmann, J. Sauer, Th. Schermann, W. Schnyder, C. Serafini, Wiegand, J. Zettinger.

Ausser der Anregung der Festschrift sowie der Fixierung des Themas bei 10 Beiträgen, einigen gelegentlichen Hinweisen, der umständlichen Mitkorrektur und der Ueberwindung von redaktionellen Schwierigkeiten habe ich an der Festschrift kein Verdienst — ich lege daher alle Verantwortung für die einzelnen Beiträge auf die Schultern ihrer Autoren. Es ist die erste und letzte Festschrift, die ich redigiere. Wenn ich diese hier durchführte, so geschah es aus Dankbarkeit gegen den Jubilar, in dessen Haus ich in harten Tagen eine ruhige wissenschaftliche Entwicklung fand.

ROM, den 21. März 1913. *Fr. J. Dölger.*

Inhaltsübersicht.

I.

Die Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts.

von

Dr. ENGELBERT KREBS,

Privatdozent an der Universität Freiburg i. B.

Die Tat, welche Konstantins Name unauslöschlich in die Weltgeschichte eingegraben hat, war seine amtliche Mitwirkung beim endgiltigen Siege des Christentums. Welche persönliche Stellungnahme, welche innere religiöse Ueberzeugung ihn dazu veranlasst hat, das klarzulegen, ist oft und mit widersprechenden Erklärungen versucht worden [1]). Aber wie immer die Antwort auf die Frage

[1]) Jakob *Burckhardt*, Die Zeit Constantins des Grossen [2] Leipzig 1880 macht den Kaiser zu einer Napoleonsfigur ohne religiöse Beweggründe, geleitet allein von Politik und Herrschsucht, seine Ziele erreichend mit genialer Begabung und Willenskraft. Theodor *Keim* widersprach dieser von Burckhardt zum erstenmale 1853 vertretenen Theorie in seiner Arbeit: Der Uebertritt Konstantins des Grossen zum Christentum, Zürich 1862, glaubte aber, dass Konstantin den Christengott nur *neben* den andern Göttern anerkannt habe. Mit *Burckhardt* begegnet sich Theodor *Brieger*, Konstantin der Grosse als Religionspolitiker, Gotha 1880, mit Keim Theodor *Zahn*, Konstantin d. G. und die Kirche, Hannover 1876 (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche [2] Erlangen 1898). Für eine persönliche Bekehrung und seitdem festgeregelte christliche Ueberzeugung sprechen Otto *Seeck*, Die Bekehrung Konstantins d. Gr. (Deutsche Rundschau 1891, April S. 73—84) und: Geschichte des Untergangs der antiken Welt I[2], Berlin 1897, sowie Viktor *Schultze*, Konstantin der Grosse und seine Söhne, in Haucks Realenzyklopädie für prot. Theol. X[2] 757—770. *Johs. Geffcken*, Aus der Werdezeit des Christentums, Lpz. 1904 S. 97 f. nennt Konstantin eine eiskalte, klare, dämonische, die Zeit erkennende, echt antike Persönlichkeit, die aus Staatsklugheit das Reich im Christentum aufgehen liess, im Innern durchaus indifferent und kühl bis ans Herz hinan. Ludwig W*rzol*, Konstantins d. Gr. persönliche Stellung zum Christentum, Weidenauer Studien I, Weidenau 1906 227—269 zeigt, wie Konstantins Christentum *unvollkommen* ist. Er bewundert

nach dieser persönlichen Ueberzeugung Konstantins ausfallen mag — so viel ist sicher: All seine Taten waren nur Mitursachen für die Beschleunigung des Sieges der Kirche. Der Hauptgrund für denselben lag in der übernatürlichen Kraft des Christentums selber. Auch der ungläubige Betrachter jenes gewaltigen Ringens der Religionen im Römerreich des beginnenden vierten Jahrhunderts kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass der Ueberlebende in diesem gegenseitigen Vernichtungskampfe nur das Christentum sein konnte, weil es innerlich über die anderen Religionen turmhoch emporragte [1]).

Eine Darstellung des Zeitalters Konstantins, wie diese Festschrift sie bringen will, muss daher notwendig vorab ein Kapitel enthalten, welches die damals konkurrierenden Religionen im Ueberblick charakterisiert und bei aller Anerkennung der gemeinsamen

---

die Macht des Christengottes und will sich seiner augensichtlichen Hilfe gegenüber dankbar zeigen, um sich dieselbe auch fernerhin zu erhalten. Im Dienste dieser persönlichen christlichen Ueberzeugungen stehen seit 312 fast alle seine Taten.

[1]) Otto *Seeck*, der sein eben erwähntes Werk durchaus vom rationalistischen Standpunkte aus geschrieben hat, und immer den Grundgedanken zu beweisen sucht, dass durch die Ausrottung der Besten „die Gedankenkreise des Pöbels überall", vorab in der Religion, zur Herrschaft kommen, sagt vom Christentum wenigstens so viel: „Es habe alles in sich vereinigt, was der damaligen Menschheit teuer war und, was nicht mehr zeitgemäss war, beseitigt". „Dem *rückständigen* Glauben der *Heiden* gegenüber war das *Christentum* die *moderne* Religion". Das war nach Seeck „der entscheidende Grund" für den Sieg des Christentums, das er in seiner Art für „gerade *die* Mischung von Kultur und Barbarei" bezeichnet, „die seine Zeit verlangte". III (1909) 235. *Geffcken* a. a. O. 134 f. sucht die historischen Gründe für den erstaunlichen Sieg des Christentums und schliesst, nachdem er sie aufgeführt, mit dem denkwürdigen Worte: „Aber vielleicht ist auch alles dies nur Klügelei und *gehört der Sieg des Christentums zu den historischen Wundern*, deren Ursachen uns stets ein Ignorabimus bleiben, ein Geheimnis, wie das Wesen Jesu Christi selbst". Hans *Achelis*, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1. Bd., Leipzig 1912, sagt im Vorwort S. VII, das Christentum sei „eine religiöse Gemeinschaft, welche *durch ihre eigenen inneren Kräfte* in die weite Welt getrieben wurde" und trotz der vom Verfasser angenommenen Umwandlung „sich doch *so viel kräftige Eigenart* bewahrte", dass sie nicht von anderen Religionen aufgelöst werden konnte, sondern im Gegenteil „als ein gesunder Organismus alles, was von aussen kam, zu überwinden vermochte, ...so dass sie schliesslich selbst bei ihrer Auseinandersetzung mit dem heidnischen Staate... Siegerin blieb". Leider lag mir bei Ausarbeitung dieses Aufsatzes das inhaltsreiche Werk von Achelis noch nicht vor.

kulturellen und religiösen Elemente die Eigenart des Christentums in Kürze wenigstens heraushebt. Die Einschätzung Konstantins muss mangelhaft sein, wenn der Blick nicht immer auf dieser Lage der religiösen Verhältnisse jener Zeit haften bleibt.

Für denjenigen, der hiebei neue Detailstudien über die Religionen im Römerreich jener Tage erwartet, werden allerdings die folgenden Zeilen eine Enttäuschung bringen. Ihr Zweck ist nur, die erwähnte inventarisierende Uebersicht zu bieten, jedoch mit Berücksichtigung aller neueren, vielfach so überraschenden Ergebnisse der modernen religionsgeschichtlichen Forschung. Um in das Wirrsal der in Rom und in den Provinzen sich mischenden Bekenntnisse und Kulte eine gewisse Ordnung zu bringen, geht unsere Darstellung geographisch vor und bespricht die einzelnen Religionen nach der Reihenfolge der Länder, in welchen sie ihren Ursprung haben. Wir beginnen mit der Balkanhalbinsel, schreiten weiter über Kleinasien, Persien und Syrien nach Osten und Süden, kehren durch Nordafrika, Spanien, West- und Mitteleuropa zurück und machen endlich in Rom, als dem Zentrum der Welt, Halt. Ein kurzer Blick soll uns dann noch den Synkretismus in seiner niedersten und höchsten Form, dem Zauberwesen und dem Neuplatonismus, kenntlich machen; ein paar Worte sind auch noch dem Judentum zu widmen, das seines erhabenen Gottesglaubens wegen nicht in einer Reihe mit den anderen orientalischen Religionen behandelt werden durfte. Der Abschluss soll dem Sieger im Kampfe. dem Christentum gewidmet sein.

1. Griechenland.

Die ältesten Lokalgötter, die wahren Heimatgötter der Griechen sind die „chthonischen“, d. h. die Unterirdischen Gottheiten der südlichen Balkanhalbinsel und des Archipels gewesen [1]). Sie gewährten dem Volke, das an der Oberfläche wohnte, ein Doppeltes: Im Leben die Früchte der Erde, häufig auch Weisheit und Zukunftsrunen, im Tode aber Aufnahme für die Seelen, die dem

[1]) Erwin *Rohde*, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I [4] Tübingen 1907, 204.

Leben im Lichte entrissen waren. Erdspalten und Schlünde, sogenannte Plutonien und Psychomantien, waren ihre heiligen Stätten, an denen sie mit der Oberwelt in Verbindung traten. weissagend im Orakelspruch wie zu Tainaron in Lakonien, Phigalia in Arkadien, Hierapolis in Phrygien usw.[1]) oder Einlass bietend in die Unterwelt, wie in Hermione und in hunderten von anderen Höhlen [2]). Hades, der aus Homer als chthonischer Gott vor allen anderen bekannt ist, hat im Umkreis griechischer Kultstätten zahlreiche männliche und weibliche Doppelgänger. Insbesondere sind es der Zeus chthonios, dessen pappelbeschattete Höhle auf Kreta als Hades-Eingang galt [3]) und die Demeter chthonia, sowie die Tochter beider, Kore oder Persephone, deren Anhänger durch Jahrhunderte hindurch dem Blicke des religionsgeschichtlichen Forschers begegnen.

Diese chthonischen Gottheiten sind es gewesen, die dem Griechenvolke auch seine heimatlich echten Mysterienkulte gegeben haben. Wohl an vielen Orten sind sie unabhängig von einander entstanden. Eine feste kultische Ausbildung erfuhren sie zu *Eleusis* bei Athen, und von dort verbreitete sich die Kultgenossenschaft weithin [4]). Die Mysterien von Eleusis sind denn auch in der Zeit des Diokletian und Konstantin noch die lebenskräftigste Aeusserung des alten, bodenständigen Götterkultes der Griechen, und sie erhalten sich, wenn auch in elenden Ruinen, noch durch die Zeit der ersten christlichen Kaiser und dann, von Julian dem Apostaten neu gefördert, wohl bis zum Gotheneinfall unter Alarich im Jahre 395 [5]).

Was sie in alter Zeit boten, war lediglich das Drama vom Raub der Persephone und den Schicksalen ihrer Trost suchenden Mutter, und in Verbindung damit die Aussicht für den Mysten,

---

[1]) Ebd. 213 und Paul *Stengel,* Die griechischen Kultusaltertümer[2] (Iwan v. *Müllers* Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V, 3). München 1898, 71.

[2]) Otto *Gruppe*, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Iwan v. *Müllers* Handbuch V, 4) 1906, 400 ff.

[3]) Ebd. 253.

[4]) *Rohde* I 278 ff.

[5]) Viktor *Schultze,* Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums II Jena 1892, 207.

im Jenseits eine bevorzugte Stelle einzunehmen. In das Land der Mystik, d. h. zum Gefühle der ekstatischen Vereinigung der Seele mit Gott schon in diesem Leben, wiesen die Eleusinien ursprünglich den Weg nicht [1]). Zur Zeit aber, von der wir zu berichten haben, hatten sie längst Formen angenommen, welche mit dem thrakischen Dionysosdienst und den orientalischen Kulten Verwandtschaft zeigen. Der Götterkreis von Eleusis hatte neben Orpheus, Asklepios und anderen auch den Dionysos in sich aufgenommen [2]). Auf der Bühne über dem Katabasion erschienen noch zu Eusebius' Zeiten [3]) die Götter des Himmels, Helios, Selene (oder Hekate) und Hermes; aus der Tiefe gellte der Aufschrei der geraubten Kore, und nun stieg der Hierophant mit der Hiereia hinab, um als Zeus und Demeter drunten die mystische Ehe und Geburt des Brimon zu feiern [4]).

Die Mysten aber, die dem Schauspiel beiwohnten, mussten vorher fasten, dann den Mischtrank trinken und nun mit einem geheimnisvollen Gegenstand, der nach den Abbildungen wahrscheinlich ein in Phallosform gebildetes Gebäck war, allerhand Manipulationen vornehmen, welche die mystische Ehe mit der Gottheit bedeuteten, und ewiges Leben und Seligkeit garantierten [5]).

Dieses Suchen einer Lebensgemeinschaft mit dem Gotte durch mystischen Ritus ist, wie eben erwähnt, ursprünglich nicht eleusinisch, sondern thrakisches und orientalisches Lehngut. Der thrakische Sabaziosdienst ist als Dionysos-, Bakchos- und Jakchos-Kult schon im 5. und 6. Jahrhundert vor Christus in Griechenland eingebürgert. Wenn er in der späteren Kaiserzeit auch manches von der Wildheit eingebüsst hat, welche früher in ihm herrschte, so sind doch noch Reste derselben im Bakchosmysterium der christlichen Zeit bezeugt. Ums Jahr 200 sprechen der Christ Klemens

---

[1]) *Rohde* I 293.

[2]) *Gruppe* 54 ff.

[3]) *Eusebius*, Praeparatio evangelica III 12. Migne PG 21, 209.

[4]) Vgl. *Hippolytus*, Refutatio haereticorum 5, 8 Migne PG 16, 3150 ss u. *Gruppe* a. a. O.

[5]) Der Vorgang ist bezeugt durch Clemens Alexandrinus Logos protreptikos c 2 § 21,1 ed *Stählin* GCS pag. 16, der uns die Formel erhalten hat. Siehe *Gruppe* 55 und *Seeck* III 14.

von Alexandrien und der heidnische Arzt Galen davon, dass die Bakchosdiener Schlangen und anderes Getier lebend zerfleischen und roh hinabschlingen, und dasselbe bezeugt noch um 340 n. Chr. der bekehrte Astrolog Firmikus Maternus [1]). Der Bakchosdiener sucht durch Trunk und Taumel und durch das Verzehren der Opfertiere, welche vielfach als der Gott selbst betrachtet werden, eins zu werden mit seinem Gotte [2]). In anderen fremden Kulten, die zu unserer Zeit längst Heimatrecht in Griechenland hatten, geschah die Gottvereinigung auf andere Weise. Die Attismysten und auch in manchen Riten die Sabaziosmysten zogen sich eine Schlange durch ihre Kleider: „den Gott durch den Busen“, um so die mystische Ehe darzustellen [3]); der Isismyste zu Korinth wurde nach symbolischer Todesnacht im Kleid des Sonnengottes als Standbild aufgestellt und als Gott verehrt [4]).

Standen so die einheimischen und fremden Mysterien im dritten und beginnenden vierten Jahrhundert noch in ganz Griechenland und wo Griechen wohnten, in Blüte, so waren hingegen die alten berühmten *Orakelstätten* längst von ihrer ehemaligen Höhe herabgesunken. „Einst“, schreibt schon ums Jahr 100 n. Chr. der Heide Plutarch, „einst war Böotien berühmt wegen seiner Orakel; jetzt sind sie versiegt wie Bäche“ [5]). Und hundert Jahre später spottet auch der Christ Klemens von Alexandrien über die versiegten Quellen und Wasser, aus deren Rauschen früher die Zukunft geweissagt worden war. „Jetzt sind sie ihres Schwindels entledigt, spät zwar, aber immerhin noch gründlich zu Schanden gemacht, indem sie samt den ihnen eigenen Fabeln verflossen sind“ [6]). *Delphi* zwar behauptet noch seinen Ruf, doch wurden keine grossen, die Staaten bewegenden Fragen mehr an die Pythia gestellt, wie derselbe Plutarch berichtet, und es genügte,

---

[1]) *Clemens Alex.* Logos protreptikos c 2 § 12,2 Stählin pag. 11. *Firmicus Maternus* De errore profanarum religionum c 6,5 ed *Ziegler,* Lpz. 1907 pag. 16, *Galenus,* de antidot. 1,6.

[2]) *Rohde* II 15 A. 1.

[3]) *Gruppe* I 55 aus *Clemens,* Protrept. c 2 § 16,2 Stählin pag. 13.

[4]) Nach der berühmten Schilderung des *Apuleius* bei *R. Reitzenstein,* Die hellenistischen Mysterienreligionen. Lpz. 1910, 29.

[5]) *Plutarchus,* De defectu oraculorum c 5. Plutarchi Moralia III ed *Bernardakis,* Lpz. 1891 pag. 74.

[6]) *Clemens,* Protrept. c 2 § 11,1 Stählin pag. 10.

dass für die wenigen Wallfahrer einmal im Monat Orakel erteilt wurde [1]). Immerhin fristeten noch viele Orakelstätten zu Diokletians Zeiten ihr alterndes Dasein. Doch verbot Konstantin durch ein Gesetz ihre Befragung [2]).

Neben der Mystik und Mantik gehört zum Wesen des griechischen religiösen Lebens insbesondere auch eine sehr ausgebildete Kathartik. Ursprünglich nicht Reinigung von Sünden, sondern Abwehr der Dämonen erstrebend, nimmt sie in ihrer Entwickelung immer mehr einen sittlichen Läuterungscharakter an. Wenn auch der alte Grundgedanke noch mitläuft, so liest man doch im Tempelvorhof zu Epidauros: „Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels. Niemand aber ist rein, ausser wer heiliges denkt“ [3]). Und nach der Lebensgeschichte Alexander Severs († 225 n. Chr.) hiess es bei den Mysterien zu Eleusis: „Niemand trete ein, der sich nicht unschuldig weiss“ [4]). Der Myste von Samothrake musste im 2. und 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung vor der Aufnahme dem Priester bekennen, „was er als schlimmste Sünde seines Lebens“ auf dem Herzen hatte [5]). Insbesondere war es die religiös gesinnte Philosophie des dritten und beginnenden vierten Jahrhunderts, welche diese Wertschätzung der sittlichen Reinheit im Griechenvolke zu beleben suchte [6]).

Dienten Mystik, Mantik und Kathartik der persönlichen Frömmigkeit, so sprach sich die öffentliche Religiösität durch die Opfer in den Tempeln und durch die grossen Festfeiern an berühmten Kultstätten aus. Noch standen zu Konstantins Zeiten in Athen die alten Tempel aufrecht, das Parthenon und Asklepieion, der Tempel des Dionysos und das Sokrateion. Heimliche Beter verrichteten selbst in den Tagen der christlichen Kaiser während des ganzen vierten Jahrhunderts dort noch ihre Gebete, obwohl Kon-

---

[1]) *Stengel* 65. *Schultze* 205.

[2]) *Eusebius,* Vita Constantini IV 25. ed. *Heikel* GCS Lpz. 1902. pag. 126.

[3]) *F. Bernays.* Theophrast's Schrift über die Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über die Enthaltsamkeit, Berlin 1866. S. 67.

[4]) *Hist. Aug.* Alex. Sev. 18 ed. *Jordan* Lpz. 1864 I pag. 230.

[5]) So berichten die dem *Plutarch* zugeschriebenen Apophtegmata Laconica Lys. 10 vgl. *Seeck* III 456.

[6]) *Porphyrius,* De abstinentia. ed. *Nauck* Lpz. 1886.

stantin durch ein Gesetz mit der Abhaltung von Mysterienfeiern und der Befragung der Orakel auch die Darbringung von Opfern verboten hatte [1]. Einzelne Tempelbauten, die sich des besonderen Zulaufs des Volkes erfreuten, liess Konstantin dem Erdboden gleich machen, so einen hochberühmten Tempel des „Erlösers und Arztes" Asklepios [2]. Aber erst das fünfte Jahrhundert sah die völlige Zerstörung der alten heiligen Stätten, beziehungsweise ihre Umwandlung in christliche Kirchen [3]. Auch die olympischen Spiele dauerten noch weiter, verloren aber immer mehr an Anziehungskraft und erloschen im Jahre 394 [4].

Welche Götterwelt war es, der all diese Huldigungen dargebracht wurden? Wir kennen sie aus Homer und Hesiod, aus den erhaltenen Fragmenten ihrer Liturgien, aus den Schriften der Historiker, Aerzte, Philosophen und Dichter, aus den Inschriften und Abbildungen, nicht zuletzt aus den Schilderungen ihrer christlichen Bestreiter. Kaum übersehbar ist ihre Zahl und die Fülle ihrer wechselnden Namen und Beinamen. Einen Begriff von dem unentwirrbaren Knäuel sich durchkreuzender Mythen und Legenden dieser Theologie bekommt man, wenn man sich der mühseligen Wanderung anschliesst, welche *Gruppe* in jahrzehntelanger Arbeit durch dieses Labyrinth unternommen hat. Es ist eine Welt verschiedenartigster Gestalten, die da vor uns auftaucht: Personifizierte Naturkräfte, leidenschaftliche Uebermenschen, Spender ganz bestimmter irdischer Gaben und Vorteile, unnatürliche Wüstlinge, Krankenheiler und Erlöser [5] — nur nirgend ein wirklich *über* der Welt stehender Gott, der ohne menschliche Schwächen und Leidenschaften herrscht; darüber helfen alle Attribute wie „Allerhöchster" und „Himmlischer" nicht hinweg. Der bald nach Konstantins Tod schreibende Firmikus Maternus, der seine Kenntnis der noch bestehenden heidnischen Bräuche nicht nur verstaub-

[1] *Eusebius* V. C. IV, 25.

[2] Ebd. III 56 ed *Heikel* pag. 103.

[3] *Marinos,* Vita Procli c 29 f. *Schultze* 209 ff.

[4] *Schultze* 213 aus *Cedrenus* Compendium historiarum I ed. *Bonn* p. 573.

[5] Wie der Ausdruck Σωτήρ allmählich ganz synonym mit Θεός geworden, hat F. J. *Dölger* gezeigt, ΙΧΘΥΣ, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I Religionsgeschichtliche u. epigraphische Untersuchungen. Rom 1910 415—422.

ten Büchern, sondern den Erfahrungen seines heidnischen Vorlebens verdankt [1]), sagt deshalb im 12. Kapitel seines Buches über die heidnischen Irrtümer: „Wer immer diese Sacra mit frommem Sinne mitfeiert, der tröstet sich mit seinen Göttern oder lobt wenigstens schweigend in Gedanken ihre Schändlichkeiten. Da freut sich einer am Ehebruch, er schaut auf Zeus und findet dort neue Nahrung für seine Begierde. Ein anderer amüsiert sich mit Knabenliebe, er schaut auf Ganymed in Jupiters Armen und auf den von Brunst nach Hyakinthos brennenden Apollo. Auf Chrysippos und Pelops schaut, wer sagen will, es sei durch seine Götter ihm gestattet, was heutzutage durchs römische Gesetz aufs strengste verboten ist". In dieser Weise zählt Firmikus die ganze Reihe der Laster auf, welche tatsächlich sich mit der hellenischen Götterlegende decken konnten. Nun glaubten wohl viele Gebildete nicht mehr an diese Mythen, sondern fassten sie rationalistisch und mystisch als Darstellung des Waltens der vergöttlichten Natur. Aber damit war die Obszönität dieser Theologie nicht aus der Welt geschafft, sondern konnte nur um so besser frivolen Lebemännern der gebildeten Kreise als philosophischer Aufputz zur geistvollen Rechtfertigung ihrer Laster dienen; und dann gab es neben den Gebildeten noch tausendmal mehr Ungebildete, denen durch solche Göttervorstellungen der Aufstieg zu einem reinen und hohen Gottesbegriff und die Bildung eines reinen sittlichen Gewissens einfach verlegt war. „Ich finde derartige in Tragödien besungene Dinge einfach unerträglich, wenn sie auch nur Mythen sind", sagt Klemens von Alexandrien [2]), und er nennt die Hellenen zweifache Atheisten, weil sie den wahren Gott nicht kennen und solche Ausgeburten der unzüchtigen Phantasie Gott nennen [3]).

---

[1]) Man glaubte bisher, dass *Firmicus* seine Mathesis als Heide geschrieben, dann Christ geworden und nun seine Schrift De errore verfasst habe. *Skutsch,* ein neuer Zeuge für die altchristliche Liturgie, Arch. f. Rel.-Wiss. 1910, 291 ff. will nun zeigen, wie der Verfasser der Mathesis trotz seiner ganz heidnischen Astrologie entweder schon Christ war, oder doch das Christentum schon sehr genau kannte: „Ein höchst charakteristischer Fall von religiösem Synkretismus" (304). Dies mag auf den Verfasser der Mathesis zutreffen. Der Verfasser der Schrift De errore hat aber gewiss keine synkretistischen Anwandlungen mehr.

[2]) *Protrept.* c 1 § 2,2 *Stählin* pag. 4.

[3]) Ebd. c. 2 § 23,1 Stählin pag. 17.

2. Thrakien.

Die Thraker, die mit den Phrygiern, Illyriern, Lettoslaven, Armeniern, Iraniern und Indiern die grosse Indogermanische Völkerfamilie der Satem-Völker bildeten, sind seit dem dritten Jahrhundert vor Christus mit dem Römerreich in immer fester werdender Verbindung. Sie liefern ungezählte Mengen von Soldaten für die römischen Heere, und sie erhalten in der Zeit der machtvollen Republik und der aufstrebenden Kaiserzeit den Ueberschuss an lebenskräftiger Menschheit, die damals von Italien aus in die Kolonien ging. Noch zur Zeit Diokletians werden sie mit neuen römischen Kolonisten bedacht. Trotzdem ist ihre Stammeseigentümlichkeit auch in dieser Zeit durchaus nicht verschwunden. Noch haben sie neben der längst eingeführten lateinischen Sprache ihr altes thrakisches Idiom, noch steht auf dem Gipfel des Pangaeus beim heutigen Dorfe Rakcea (bei Philippi) das Hauptheiligtum des alten Sabazeus, Savadios, Bakchos oder Dionysos. Auch bei Sardika erhob sich ein altes Dionysosheiligtum, dessen Schützer die thrakischen Besser waren [1]). Die kultische Verehrung dieses Frühlings- und Weingottes geschah, wie schon gelegentlich der von hier abzweigenden griechischen Dionysosmysterien erwähnt wurde, in nächtlicher orgiastischer Raserei über Berge und Höhen, unter Geschrei, Flötenspiel, Trunk und ekstatischer Verzückung, wobei die Hitze und das Blut der lebendig zerfleischten Tiere den Dienern und Dienerinnen des wilden Gottes das Gefühl der Gottvereinigung einflössten. Die urbaneren Formen dieses Kultes, die Sacra Savadia, sind seit Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts in Rom und Italien eingedrungen und haben an der Via Appia in der berühmten Vincentiusgruft bei dem Praetextatcömeterium ihre Spuren zurückgelassen [2]). Mit Ingrimm spricht noch im vierten Jahrhundert Firmikus Maternus von dem Fortbestehen dieses Kultes, bei welchem, wie schon in anderem Zusammenhang

---

[1]) *E. Fischer*, Die Herkunft der Rumänen, eine historisch-linguistisch-monographische Studie, Bamberg 1904, S. 20, 27, 33 ff.

[2]) *G. Wissowa*, Religion und Kultus der Römer (J. v. *Müller* Handbuch der klass. Altert.-Wiss. V 4). München 1902, 315.

erwähnt, die Vereinigung mit dem Gotte ebenfalls mittelst des Hindurchziehens einer Schlange durch den Busen gefeiert wurde [1]).

Andere thrakische Gottheiten, welche uns im dritten Jahrhundert als einheimische Gottheiten bezeugt werden, sind als Schutzpatrone thrakischer Prätorianer in Rom bekannt geworden, so der Deus sanctus Heros, der Asklepius Zimidrenus, Zbelthiurdos und andere [2]).

Die Völkermischung in Thrakien brachte es mit sich, dass um die Zeit, von der wir reden, auch eigentümliche Mischkulte dort heimisch wurden. So verschmolzen die altthrakischen Dionysosfeiern mit den Vindemien und Brumalien der römischen Kolonisten, und aus dem ganz unthrakischen Sommer-Dionysosfest, das aus der Freude an der Rosenblüte entstanden war, wuchsen die sogenannten Rosalia heraus [3]). Griechisches, Syrisches und Samothrakisches Erbgut erscheint gemengt in dem durch zahlreiche Bleitäfelchen bezeugten Kult der „thrakischen Reiter", in welchem der Dioskurenkult, die Verehrung der chthonischen Gottheiten, die „grossen Götter von Samothrake" und die syrische Atargatis oder phönizische Tanit einen merkwürdigen Bund geschlossen haben [4]).

3. Phrygien und Kappadokien.

Mit den Thrakern verwandt und früh auch von thrakischen Völkerschaften durchsetzt war das Volk der Phrygier in Kleinasien. Darum waren auch frühzeitig ihre ursprünglich sanften Hirten- und Erdgottheiten, Attis und Allmutter Kybele, durch thrakischen Einfluss verwildert und zum Gegenstand orgiastischer

---

[1]) *Firmicus Maternus*, De errore 10, 2 Ziegler pag. 27: „Sabazium colentes Iovem anguem cum initiant per sinum ducunt. Adhuc primi erroris vitia grassantur, et quicquid homines perdidit, colitur, et funesti anguis callida ac malitiosa crudelitas adoratur".

[2]) *Corpus Inscriptionum latinarum* VI 2797—2860, *Wissowa* 315.

[3]) E. *Fischer* 38 f. Vgl. über die Völkermischung ebd. 95.

[4]) Die Täfelchen finden sich vom schwarzen Meere bis zur Adria. Vgl. *Hampel*, Archaeologiai Ertesitö XXIII. Budapest 1903. 305—365 und *Dölger* ΙΧΘΥC I 143–150 und 443. Neuestens Garril *Kazarow*, Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien, Arch. f. Rel.-Wiss. Lpz. 1912 S. 153—161, der aber *Dölgers* Lösung noch nicht kennt.

Verehrung geworden. Man feierte die rasenden Liebesausbrüche der Allmutter zu dem entmannten und gestorbenen Attis [1]). Aehnlich wie die Berge des Balkan, so durchtosten auch die phrygischen Berge in stürmischen Frühlingsnächten schwärmende Männer und Weiber, und die in Nachahmung des Attis entmannten Priester der Göttin verwundeten und zerfleischten sich ihr zu Ehren in ekstatischer Fühllosigkeit. Seit 204 vor Christus auf Mahnung der Sibyllinen auch in Rom eingeführt, hatte der fremde Kult dort lange nur ein stilles, vom gesunden Sinn der Römer verachtetes Dasein geführt, bis er in der Zeit des Claudius, als eben die ersten Samenkörner des Christenglaubens in römischen Boden fielen, vom Kaiser begünstigt aus der Zurückgezogenheit hervortrat und nun alljährlich im März mit seiner „Pompa", der grossen Prozession zum Flüsschen Almo und mit seinen Attishilarien auf dem Palatin die Sinne und Herzen des Volkes berückte. Dass der Kybelekult besonders in den Zeiten Diokletians und noch im vierten Jahrhundert in Rom sehr lebendig war, beweisen die datierten Inschriften, die sich im Kybeletempel am Vatikan in den Ruinen des alten Nerozirkus gefunden haben [2]). Seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert hatte ihre Liturgie einen weiteren Bestandteil aufgenommen, das Taurobolium, — anfangs ein Opfer, wahrscheinlich schon um die Wende des zweiten Jahrhunderts auch als Taufe im Blute des Opferstieres gefeiert — und diesem Ritus wurde alsbald in offener Nachahmung des Christentums die Kraft der Sündenreinigung und Wiedergeburt zugeschrieben. Mit der Römerherrschaft wanderte der Kybelekult in alle römischen Provinzen, nach Spanien, Britannien, in die Donauländer, nach Afrika und namentlich nach Gallien [3]).

Die ungewöhnliche Lebensgewandtheit dieser Religion äusserte sich vorzüglich auch darin, dass sie andere Religionen leicht in sich aufnahm, sich mit ihnen in freundschaftlichen Tauschverkehr stellte, ihre Götter in die Gefolgschaft der eigenen Götter aufnahm oder ihre Mysten auch in die Reihen der eigenen

---

[1]) *Firmicus,* De errore c. 3 Ziegler pg. 7 squ.

[2]) Corpus Inscriptionum Latinarum VI 497—504 vgl. *Dölger* I 165.

[3]) *Wissowa* 266 f. Franz *Cumont,* Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch v. Georg Gehrich, Lpz. 1910, 56—87.

Mysten zuliess. So ist die phrygische „Grosse Mutter“ auch von den Priestern des Mithras geschätzt und die Diener der kappadokischen Mâ tauschen mit denen der Kybele von Pessinus Weiheinschriften für ihre beiderseitigen Göttinnen [1]). Wenn deshalb in zwei anderen Inschriften die Mâ als Pedissequa, als Gefolgsgöttin einer ungenannten mächtigen Himmelsgöttin erscheint [2]), so vermutet man wohl mit Recht, dass diese ungenannte Kybele war. Wer aber ist Mâ? Als römische Soldaten unter Sulla 92 v. Chr. zum erstenmale in Kappadokien eindrangen, fanden sie in Komana einen Priesterstaat, dessen Bewohner ihrer allbeherrschenden Göttin Mâ einen rasenden, blutigen Tanzkult widmeten. Mit den römischen Heeren kamen die Sendlinge dieses Kultes später nach Rom, wo sie, die von den Griechen mit Artemis und Selene gleichgesetzt war, nun den Namen Bellona und Virtus annahm. Seit Anfang des dritten Jahrhunderts hatte auch diese Fremde ihre *staatliche* aedes in der Hauptstadt der Welt [3]).

4. Armenien und Persien.

Seit 387 regierten in Armenien einheimische Fürsten unter römischer Souveränität. Seit 397 schloss das Römerreich wichtige Teile des siebzig Jahre vorher neu begründeten persischen Sassanidenreiches in sich. Mit der Neubegründung des Reiches war eine doppelte Neugestaltung der alten iranischen Religion vor sich gegangen: einmal die amtliche, durch König Ardashir Bâbagân (211—241 n. Chr.) angeordnete, deren Resultat die erste Sammlung des unter Sapor I. (251—272) zum Abschluss kommenden Avestakanons war [4]); sodann eine nichtamtliche, vielmehr vom Königtum blutig verfolgte, nämlich die des *Mani,* welcher im Jahre 276 am Kreuze endigte [5]).

---

[1]) Corpus Inscriptionum Latinarum VI 490. 2232, 2235.

[2]) C. I. L. VI 3674a vgl. *Wissowa* 263—271 und 290.

[3]) C. I. L. VI 490. 2332 f. Wissowa 291.

[4]) J. M. *Lagrange,* La religion des Perses, Revue biblique 1904. 27 ff. u. 188 ff. A. *Carnoy,* Religion of the Avesta (in Lectures on the history of religions II 10) London 1910.

[5]) *Seeck* IV 16. F. *Cumont,* Recherches sur le manichéisme I Bruxelles 1908.

Die amtlich erneuerte Nationalreligion griff einstweilen noch nicht auf die römischen Gebiete über. Um so mehr aber breitete sich der in der Heimat verfolgte Manichäismus nach Westen hin aus und drang kräftig in das Abendland vor. Die Lehre vom ewigen Gegensatz von Licht und Finsternis, von gutem und bösem Prinzip, die in der sichtbaren Welt, zumal im Menschen sich mischen, bildete den altpersischen Grundbestandteil dieser, auch mit christlichen Gedanken durchsetzten Mischreligion. Voll Bewunderung für Jesus hielten die Manichäer an den Aussprüchen des Herrn fest, betrachteten ihn als Boten des Lichtreiches. Sein Tod war aber für sie nur Schein gewesen, und das alte Testament, auf das sich Christus öfters beruft, galt ihnen als Werk der Finsternis. Der Lebenszweck des Menschen war, möglichst viele Lichtteile ins ewige Licht zurückzubringen. Da nun im Menschen wie gesagt sich Licht- und Finsternisteilchen mengen und da im Weibe die letzteren zahlreicher als im Manne vorhanden sind, so verbot Mani seinen vollkommenen Anhängern den Geschlechtsverkehr, wie auch den Genuss von Wein und Fleisch, der der Sinnlichkeit und damit der Finsternis Vorschub leistet. Welche Bedeutung die Religion des Mani schon wenige Jahre nach dem Tode ihres Stifters für das Römerreich gewonnen hatte, geht daraus hervor, dass Diokletian 297 ihre Ausübung als gottlos verbot und ihre Anhänger zu einer Zeit, wo er die Christen noch duldete, blutig verfolgte.

Dagegen verhielt der Kaiser sich wohlwollend, ja sogar eifrig dienend einem anderen armenisch-persischen Kulte gegenüber, dessen Siegeszug nach Westen schon im ersten christlichen Jahrhundert begonnen hatte und nun im dritten und vierten Jahrhundert mit einem unerhörten Erfolge im ganzen Reiche Anhänger warb. Aus armenischen, kappadokischen, ostsyrischen und anderen semitischen Vorstellungen zog *Mithra,* ein Mitglied des altpersischen Pantheons, Macht und Ansehen an sich und wurde, dem semitischen Schamasch angeglichen, zum Sonnengotte. Bald ist Mithras die Hauptgottheit in Persien, Armenien, Pontos, Kappadokien und Kilikien [1]. Zur Zeit Trajans treffen wir ihn in Rom, an der Donau, am Rhein, am britischen Grenzwall, in Spanien und am Rande der

[1] *Cumont,* Die orientalischen Religionen, 167 ff.

Sahara, hundert Jahre später nimmt Kommodus seine Weihen, und wieder ein Jahrhundert später, anno 307, machen Diokletian und seine Mitregenten den Sol invictus zum Schutzpatron des Kaiserreiches [1]).

Auch der Mithrazismus ist, wie die Avestische und manichäische Religion streng dualistisch gefärbt. Mithras ist „der unbesiegte Gott im Kampfe gegen die ewigen Mächte der Finsternis". Unter seinem Beistand führen auch die Mithrasdiener siegreich den Streit durch, der das ganze Leben lang mit den Dämonen geführt werden muss. Es liegt soldatischer Geist im Mithrazismus, ähnlich wie im Christentum. Kein Wunder darum, dass die Soldaten vor allem seinen Kult durch das ganze Abendland getragen haben. Mit Ausnahme Griechenlands, das mit seinem altererbten Perserhass die Annahme einer persischen Religion nicht vereinbaren konnte, zeigen allenthalben die Standquartiere der römischen Legionen die Reliefdarstellungen des Götterjünglings mit der phrygischen Mütze, wie er gewaltig zustossend den mächtigen Stier ersticht, aus dessen zeugungskräftigem Blute dann die Herrlichkeiten der Welt aufspriessen. Die Stiertötung war denn auch das Opfer, das bei den Mithrasmysterien vollzogen wurde. Wer eingeweiht werden wollte, liess, wie für das vierte christliche Jahrhundert bezeugt ist, in düsterem unterirdischem Raum unter einem Holzrost verharrend, das heisse Blut des darüber geschlachteten Stieres über sich hinströmen und hoffte durch diese Taufe des Unbesiegten Beistand im Leben und seinen Schutz im Tode gegen die Klauen der Dämonen. Licht, d. i. Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Eidestreue, Achtung vor der Autorität und Brüderlichkeit unter allen Mithrasdienern, das waren die Ideale der Verehrer des „keuschen" Gottes, und es ist begreiflich, dass so kraftvolle Ziele und Gedanken in einer Zeit, wie die der Cäsaren war, eine erwünschte Soldatenreligon abzugeben vermochte [2]).

---

[1]) Ebd. 175 f.
[2]) Ebd. 181 ff.

5. Syrien und Phönizien.

In der Verehrung des Sonnengottes begegnen sich mit den Mithrasdienern auch die syrischen Baalsverehrer, von deren religiösen Vorstellungen, wie schon gesagt, vieles in die kleinasiatisch-persische Mithrasreligion hineingeflossen ist. Im dritten Jahrhundert nach Christus absorbiert durch sein Ansehen alle anderen Gottheiten des östlichen und nördlichen Syriens der Baal von *Emesa*[1]). Auch er trägt, wie Mithras, den Titel „Der Unbesiegte“, und zweimal hat er in Rom auf dem Kaiserthron seine Anhänger gefunden. Das erste mal geschah dies, als ein vierzehnjähriger Priestersohn Elagabal im Jahre 218 zum Herrn der Welt erhoben wurde, und dann wieder, als Aurelian seinen neuen, im Entscheidungskampfe ihm erschienenen göttlichen Helfer im Sonnengott des Tempels von Emesa erkennend, den Sieg über die Königin von Palmyra feierte. Von dieser Stunde an stand Rom unter dem Schutz des Baal von Emesa mit dem Namen des Sol invictus, und seine Priesterschaft trat in Rom ebenbürtig neben die altrömischen Pontifices auf dem Forum[2]). Unter Diokletian ist der Sonnengott der allverehrte Gott des Ostens[3]). Schon 80 Jahre vorher hat er seinen, etwas weiter im Norden beheimateten Genossen, den Baal von Doliche in Kommagene in seine Gefolgschaft aufgenommen. Elagabal bestimmte ihn als Jupiter Dolichenus zum Schutzgott der Hilfsvölker, wie er den Baal von Emesa zum Schirmherrn der Legionen gemacht hatte[4]). Die Weiheinschriften für den seine Axt schwingenden ehemaligen Blitzgott von Doliche finden sich seitdem in allen römischen Provinzen, von Afrika im Süden bis Britannien im Norden.

Wenn in den Göttern von der Art des Sol invictus und Jupiter Dolichenus auch etwas von der gesunden Kraft des Mithras lag, so waren doch die übrigen Formen der semitischen Religionen

---

[1]) Vgl. zum folgenden Alf. v. *Domaszewsky*, Die politische Bedeutung der Religion von Emesa, in Abhandlungen zur römischen Religion Leipzig 1909. 197—216.

[2]) *Wissowa* 80. *Cumont* 135.

[3]) v. *Domaszewsky* 205.

[4]) Ebd. 209.

mit einem gefährlichen, zur ungesundesten Sinnlichkeit neigenden Geiste durchsetzt. Bis zu welchen Scheusslichkeiten die unnatürliche Wollust der emesenischen Baalsdiener sich zu versteigen vermochte, zeigte die dreijährige Episode des schon erwähnten Heliogabal auf dem römischen Kaiserthron (219—221), deren unwürdiges Gaukelspiel selbst den an Starkes gewohnten Römern der damnatio memoriae wert erschien. Wohl war der Baal, wo er verehrt wurde, der „Herr", der höchste Gott des Landes, dem Himmel, Erde, Tiere und Menschen unumschränkt zu eigen gehörten. Aber überall fand sich bei ihm auch die „Herrin", eine weibliche Gottheit, als Schützerin der Fruchtbarkeit verehrt und oftmals ihren Gatten im Kulte verdunkelnd. Auch Heliogabal suchte, als er seinen Baalsdienst nach Rom brachte, alsbald nach einer würdigen Gattin für seinen Gott, und fand sie in der längst in Rom heimisch gewordenen Dea caelestis, der Tanit von Karthago, indes er selbst als leibhaftiger Gott sich die unberührte Priesterin der Vesta als Lagergenossin wählte [1]).

Und der Kult dieser „Herrin", mochte sie nun Atargatis, die Gattin des Hadad, heissen, wie in Bambyke-Hierapolis, oder Astarte-Aphrodite wie in Aphaka bei Byblos und auf Zypern, wo sie mit ihrem Geliebten Adonis verehrt wurde, oder Tanit Penebal, Tanit das Antlitz des Baal, wie in Karthago, oder Venus Erycena wie am Eryx in Sizilien, — der Kult dieser Göttin war immer ein wollüstiger. Ihr Festtag in Rom hiess im Kalender geradezu das Fest der Dirnen [2]). Das Geschlechtliche beherrschte Denken und Fühlen ihrer Anhänger mehr oder minder, und noch zu der Zeit, von der wir berichten, blühten ihre Kulte in grösster Schamlosigkeit da und dort. Konstantin zerstörte ihre Tempel, wo er sie fand, wie in *Mambre* in Palästina und in *Aphaka* in Phönizien, oder er verbot durch eigene Briefe die zuchtlosen Kulte, wie in *Heliopolis* unweit von Aphaka, und baute an die Stätten der Unzucht christliche Kirchen [3]). Mit der Unzucht verband sich in den syrischen Kulten die Grausamkeit, und nirgends sind so lange Menschen-

[1]) *Wissowa* 80, v. *Domaszewsky*, Geschichte der römischen Kaiser. Leipz. 1909 II 272—278.

[2]) *Wissowa* 236 f, *Cumont*, Die orientalischen Religionen 122—158.

[3]) *Eusebius*, Vita Constantini III 51—58. ed. *Heikel* pag. 99—105.

opfer in heimlichen Riten beibehalten worden, als eben in diesen semitischen Religionen [1]). Als Reste ihrer alten naturhaften Formen sind die heiligen Tiere, vorab Tauben und Fische, sowie die hl. Steine anzusehen, die in vielen Tempelbezirken verehrt wurden und vielfach für die sichtbare Erscheinung der unsichtbaren Gottheit selber angesehen wurden. Der Genuss des hl. Tieres, welcher den Priestern gestattet war, bildete einen der verschiedenen Wege zur Vereinigung mit der Gottheit [2]).

Wenn wir übrigens die geschlechtlichen Ausschweifungen der syrischen Kulte erwähnen, so dürfen wir anderseits auch nicht vergessen, dass der Begriff der sittlichen Reinheit bei ihnen trotzdem sehr streng festgehalten wurde; nur bedeutete Reinheit eben hier Freisein von Vergehen gegen die Vorschriften dieser Götter, deren Sittenkodex mit denen anderer Religionen nicht sehr übereinstimmte. Wie zu Eleusis, gab es auch bei den syrischen Gottheiten eine Art von Beichte, ein offenes Bekenntnis begangener Sünden und die freiwillige Uebernahme einer Busse [3]).

Für die Verbreitung des Kultes der syrischen Gottheiten im Römerreich war zur Zeit Diokletians schon zur Genüge gesorgt. Ihre Heiligtümer fanden sich im Osten wie im Westen, im Süden wie im Norden des Reiches, eine Weiheinschrift der Göttin von Hierapolis sogar hoch droben in England in der Nähe des Solway-Firths [4]).

Die Gestalten dieser Götterwelt waren fähig, sich mit thrakischen und griechischen, ägyptischen und römischen Göttern zu vereinigen, mit ihnen zu einer Persönlichkeit zu verschmelzen oder wenigstens ihren Kult mit ihnen zu teilen. Atargatis heisst Venus, Aphrodite, Ischtar, Tanit, Athene, Artemis und erscheint als heilige Gestalt auch, wie schon erwähnt, im Kult der thrakischen Reiter.

---

[1]) *Cumont* 140.

[2]) Ebd. 137 f. *Dölger* I 133 f. weist dies für den Derketo- (Atargatis-) und Attiskult sowie für den Kybele-Attiskult nach.

[3]) *Cumont* 258.

[4]) Ebd. 132.

6. Aegypten.

Aegypten war ursprünglich ein Land voller Lokalgötter, von welchen an jedem Orte einer der höchste und allesumfassende war. Es gab mehr als sechzig verschiedene grosse Götter und ungezählte kleine. Aber die grossen Götter waren tatsächlich nur dem Namen nach verschieden. Atum in Heliopolis war identisch mit Amon in Theben, Horus in Edfu, Thot in Hermopolis, und Khnum in Elefantine [1]. Ihre Verehrer wenigstens liessen nicht gelten, dass die Gottheit eines anderen Ortes etwas anderes sei, als ihr eigener Gott. Trotzdem bildete sich allmählich aus den an den einzelnen Kultstätten überlieferten Mythen eine panägyptische Theologie, welche buntgestaltige Mischformen von Göttern aufwies und durch ihre Widerspruchsfülle all denjenigen religionsgeschichtlichen Forschern unlösbare Rätsel aufgibt, welche die altägyptische Götterwelt, trotz oft wiederholter Warnungen erfahrener Aegyptologen, in ein System zu bringen sich bemühen [2]. In spätheidnischer Zeit hatte nun vor allem *ein* Mythus seinen Siegeszug durch die Welt gemacht und besass seine Gläubigen überall, besonders in Rom. Das war die Erzählung von Isis und Osiris und ihrem Widersacher Typhon. Dieser hatte seiner Gattin den ehebrecherischen und blutschänderischen Bruder und Buhlen Osiris von der Seite gerissen, indem er ihn erschlug und zerstückelte. Mit Hilfe des hundsköpfigen Anubis fand Isis die Glieder des Osiris wieder und begrub ihn. Und nun wurde, ähnlich wie im Mysterienspiel von Eleusis die Klage der Demeter um Persephone, und im Kybelekult die Klage der Kybele um Attis und im Atargatis- und Astartekult die Trauer um Adonis, so in den Isismysterien die Liebesklage der Isis, das Suchen nach dem verschwundenen Osiris, seine Wiederfindung und Auferstehung gefeiert [3]. Dazu kam die beson-

[1] A. *Mallon,* The Religion of Egypt (Lectures on the history of religions I 8), London 1910, 3.

[2] *A. Wiedemann,* Die Religion der alten Aegypter (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte III), Münster 1890, 3. Vgl. über ägyptische Religionsgeschichte ausserdem *G. Maspero,* Histoire ancienne des peuples de l'orient, Paris 1909, 1—340, A. *Erman,* Aegyptische Religion, Berlin 1908, *E. Naville.* La religion des anciens Egyptiens, Paris 1906.

[3] *Firmicus* c 2. *Ziegler* pag. 4 sqq.

ders anziehende Eigenheit dieses Kultes, dass er seine Anhänger nicht nur an den grossen Festfeiern, sondern auch tagtäglich im Tempel versammelte, ähnlich wie die katholischen Kirchen täglich nicht nur der Priesterschaft, sondern jedem Gläubigen aus dem Volke zu gottesdienstlichen Handlungen offen stehen.

Isis war eine anspruchsvolle Göttergestalt. Sie wollte alle Herrlichkeit in sich vereinigt und verehrt sehen. Inschriftlich wird sie als die Myrinome und als die „Una quae es omnia, dea Isis" gefeiert [1]) und bei Apulejus stellt sie sich dem Mysten vor als: „Mutter der Dinge in der Natur, Herrin der Elemente, anfänglicher Ursprung der Jahrhunderte, Summe aller Götter, Königin der Unterirdischen, Erste der Himmlischen, aller Götter und Göttinnen eingestaltiges Antlitz, die des Himmels leuchtende Höhen, des Meeres heilsame Wogen, der Hölle beweintes Schweigen mit ihrem Winke regiert, deren Gottheit einzig ist aber in vielfacher Gestalt und verschiedenem Ritus und unter zahlreichen Namen verehrt wird auf dem ganzen Erdkreis. Daher nennen die Phrygier mich die grosse Göttermutter von Pessinus, die Attiker aber heissen mich die Kekropische Athena, die Zyprer die Paphische Venus, die Kreter Artemis, die Sizilier die Stygische Persephone, die Eleusinier die Göttin Demeter, andere nennen mich Juno, andere Bellona, diese Hekate, jene Rhamnusia. Die Aethiopier aber, welche von den ersten Strahlen der aufgehenden Sonne getroffen werden, und die Aegypter, welche die alte Weisheit besitzen, verehren mich mit den mir wirklich eignenden Riten und nennen mich mit dem wahren Namen: Isis die Königin" [2]). Ursprünglich die Schutzgöttin der Dirnen und Kuppler und deshalb wiederholt in Rom verfolgt und unterdrückt, war Isis im dritten Jahrhundert zur allverehrten Schützerin der Keuschheit geworden, ohne dass aber das Blutschänderische ihres Mythos getilgt worden wäre. Man legte ihn zwar allegorisch aus, aber Firmikus fragt mit Recht: „Gut: dies sei der natürliche Sinn dieser Opfer; gesetzt, wegen der Feldfrüchte widme man diesen Göttern Gelübde: Warum aber fügst du die Blutschande hinzu, warum den Ehebruch? Warum zeigst du den irrenden und nach der Sünde begehrenden Menschen mit deinen Opferfeiern dies

---

[1]) Corpus Insc. Lat. V 5080 X 3800.

[2]) *Apuleius* Metamorphoses XI 5 ed. van der Vliet. Lpz. 1897 pag. 255.

schlechte Beispiel? Der natürliche Sinn, von dem du redest, kann doch auf andere Art umschleiert werden. Wozu aber überhaupt diese Umschleierung? Was klagt ihr über die Feldfrüchte? Was betrauert ihr die auftreibenden Samenkörner? Man soll Gott dem Allerhöchsten Dank dafür sagen und nicht Trauerklagen anstimmen über die Gaben seiner Freigebigkeit" [1]).

Es sind dieselben berechtigten Vorwürfe gegen die ägyptischen Mysterien, wie wir sie oben aus Klemens' Mund gegen die griechischen hörten. Wenn diese Mythen geglaubt wurden, so waren sie Lasterschulen, wurden sie aber nicht geglaubt, warum erfüllte man dann die Phantasie des Volkes mit diesen unzüchtigen Dingen?

Neben diesen alten und, trotz manigfaltiger Umwandlung, im Kerne ägyptisch gebliebenen Gottheiten, gab es im hellenischen Aegypten auch noch eine Reihe hellenischer Mischformen, über welche neuere Untersuchungen neues Licht verbreitet haben. Die immer weiter um sich greifende Erhebung des Sonnengottes über alle Götter, die wir im Baalsdienst von Emesa und im Mithrazismus kennen gelernt, wirkt auch in Aegypten, und die Gleichsetzung des Helios mit Sarapis ist nur ein neues Zeugnis für die Macht dieses solaren Henotheismus [2]). Die Freude an der mystischen Offenbarungstheologie hat die Verehrung des Hermes Tôt (oder Tat) gefördert, welche in diokletianischer Zeit, wenigstens eine literarische, religionsphilosophische Neubelebung erfuhr [3]).

7. Karthago und Sizilien.

Das Karakteristikum der karthagischen Religion ist die Verehrung der Tanit, der Dea (oder Virgo) Caelestis. Sie ist, wie schon bei der Besprechung der syrischen Kulte angedeutet wurde,

---

[1]) Firmicus c 2, 7 f. *Ziegler* pag. 6.

[2]) Wilhelm *Weber*, Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion, Heidelberg 1911, 5–18.

[3]) *Richard Reitzenstein*, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904. Bezüglich mancher unhaltbarer „Einzelheiten", in denen mir R. „gerne nachgibt" (Reitzenstein im „Gött. Gel. Anzeiger" 1911 Nr. 9, 551 A 2), darf ich hierzu auf *meine* Arbeit verweisen Der Logos als Heiland im 1. Jahrh., mit einem kritischen Anhang über R's Poimandres, Freiburg 1910.

nur eine Dublette der morgenländischen Anahita oder Tanaïs, Atargatis, Astarte oder Aphrodite. Im griechischen Sprachgebiet wird sie unter dem Einfluss der Artemisdiener von Ephesus mancherorts semitisch Tanith, griechisch aber Artemis genannt, so dass einer ihrer Diener in Athen sich inschriftlich „Abd Tanith das ist Artemidoros“ nennt [1], Auf Sizilien, wo phönizische Kultur seit alter Zeit eingebürgert ist, heisst sie Venus Erycena, die Liebesgöttin vom Berge Eryx. Firmikus Maternus schildert mit sichtlichem Ekel den Kult, welchen die „Assyrer und ein Teil der Afrikaner“ der Venus widmeten: die Priester suchen sich als Weiber zu zieren und zu benehmen, berauschen sich vom Flötenklang und widernatürlicher Lust und weissagen dann ihren Gläubigen. „Was ist das für eine monströse Geschichte! Sie leugnen, Männer zu sein und sind doch keine Weiber; sie wollen, dass man sie für Weiber halte und doch zeigt ihre ganze Körpergestalt das Gegenteil“ [2].

Die Virgo Caelestis ist mit den Severern um 200 n. Chr. in Rom heimatberechtigt geworden. Septimius Severus liess seine Gattin Julia Domna als Virgo Caelestis und Schutzgöttin des Heeres verehren und in ihr die Ceres, Virtus, Pax, Dea Syria und Kybele Mater Deūm vereinigt sein. Elagabal feierte um 219 n. Chr. mit grossem Pomp in Rom die Hochzeit der Dea Caelestis von Karthago mit dem Baal von Emesa [3].

Der Gatte der Dea Caelestis ist immer ein Sonnengott, ein Baal, deshalb ist ihr Beiname in Karthago, ebenso wie in Inschriften, die in den Donauländern zu Tage traten, Penebal, das Antlitz des Baal. Hiess dieser Baal in Rom amtlich Sol invictus, so in Karthago Baal Hammon und am Libanon Hadad [4].

Ausser den von Firmikus geschilderten orgiastischen Kultformen scheint in diesem ganzen Kulte der „Himmelsjungfrau“ noch ein heiliges Opfermahl eine Hauptrolle gespielt zu haben, bei welchem ein Fisch als Opferspeise auf der Patera, der Opferschale,

---

[1] *Dölger*, 440 mit Verweis auf *Gesenius*, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta I 113. Abbildung III Tab. 9.

[2] *Firmicus* c 4, 2. *Ziegler* pag. 11.

[3] v. *Domaszewsky*, Virgo Caelestis in Abhandlungen zur röm. Rel. Lpz. 1909, 148—150. *Wissowa* 80.

[4] *Dölger* 436 ff.

lag. Zahlreiche Neupunische Reliefs, welche Dölger namhaft macht, zeigen, dass dieser Kult sich lange erhalten hat. Ja, Erinnerungen dieses Fischkultes leben als Amulette noch heute in Bräuchen der Mittelmeerländer fort [1]).

8. Keltische Völker.

Wenn wir nunmehr, Afrika verlassend, nach West- und Mitteleuropa hinübersehen, so treffen wir auf den weitausgedehnten Völkerstamm der Kelten. Sie besiedeln die britischen Inseln, das heutige Frankreich, Spanien, Mittel- und Süddeutschland, Oesterreich und die Länder an der Donau und am nördlichen Westrande der Balkanhalbinsel [2]). Im heutigen Belgien mischen sie sich mit den Germanen, auf der Pyrenäenhalbinsel mit den Iberern. Um 300 n. Chr. sind sie ausserdem überall in den Städten schon längst mit römischen und orientalischen, zumal kleinasiatischen und syrischen Elementen vermengt. Und dies gibt ihrer Religon damals auch den Charakter.

Aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich Verehrer vergöttlichter Dinge aus der Natur, Anbeter der Berge und Flüsse, Wälder und Tiere. oder ihrer Geister und Genien [3]) werden die Kelten schon zu Caesars Zeiten gelehrt, ihre Götter mit römischen Namen zu belegen. So wird vor allem Lug, dessen Andenken in Lyon (Lugdunum) noch heute fortlebt, mit Merkur gleichgesetzt. Schon Cäsar sah allenthalben die Simulacra dieses Gottes, und noch in später, christlicher Zeit blühte die Verehrung der Menhir's, kegelförmiger, reliefgeschmückter Steinbilder des Lug-Merkur, in Gallien wie auf den britischen Inseln. Sie sind uns noch zahlreich erhalten und zeigen da und dort ausser Lug auch Cuchulaiun das Heldenkind, von Lug an der Hand geführt [4]). Lug-Merkur war ähnlich

---

[1]) Ebd. 431.

[2]) Siehe die Karte ihrer Verbreitung bei *Ed. Heyck* Die Kelten, in *Helmolts* Weltgeschichte VI 1 S. 130.

[3]) Salomon *Reinach* Orpheus, Allgemeine Geschichte der Religionen, deutsch von A. Mahler, Wien 1910, 99 ff.

[4]) H. d'*Arbois de Jubainville,* Le culte des Menhir dans le monde celtique, et Lug et Cuchulaiun son fils en Gaule, Revue Celtique 1906, 313—324. Eine

dem hellenisch-ägyptischen Hermes-Tôt der Erfinder aller nützlichen Künste und spielte ausserdem als Helfer der guten Götter im Kampfe mit den Formoré eine ähnliche Rolle, wie Zeus in der Sage von den Kronossöhnen und dem Titanenkampf [1]). Neben Lug-Merkur tritt Ogma-Herkules hervor, der sich in seinen Funktionen vielfach mit Lug begegnet. Durch eine Notiz des Lukian bekannt geworden, ist man ihm neuerdings auch in Inschriften auf die Spur gekommen [2]). Da Cäsar die vielen gallischen Gottheiten unter nur fünf römische Parallelgötter gruppierte, so ist fast der ganze gallische Götterhimmel in den Inschriften zu Abarten dieser fünf geworden, neben deren Namen der gallische Name nur noch als Beiname erscheint. So tritt nun Mars mit 40, Merkur mit 20, Apollo mit 12, Jupiter und Minerva hie und da mit einem und dem anderen Beinamen auf [3]). Sehr oft kommt Augustus oder Augusta vor, ein Zeichen für die Art, wie die Gallier den Cäsarenkult mitmachten [4]). Von Göttinnen erscheinen vor allem Nantosvelta, Rosmerta, Damona, Sirona, Nemetona, nicht zu vergessen die Gebirgsgeister, z. B. die Diana Abnoba des Schwarzwaldes und die Arduinna der Ardennen. Die Pferdegöttin *Epona* findet ihre Anhänger fast in allen Ländern keltischer Zunge und erscheint als Schutzgeist der Ställe sogar in Rom [5]).

Den Kult vor diesen Göttern brachten ursprünglich die Druiden dar, mächtige, weissagende Priester, die einer festgeschlossenen Kaste angehörten, aber durch die Politik der Römer planmässig zurückgedrängt und endlich in Gallien zum Verschwinden gebracht wurden, während sie in Irland noch bis ins sechste Jahrhundert sich erhielten.

Die Zähigkeit, mit welcher der Kelte an seinen alten Göttern hing, und die bachantische Art, mit der das Volk dieselben noch in christlicher Zeit im Umkreis der alten Menhirs verehrte, geht

---

Zusammenstellung der Menhirs in Südfrankreich bei *Dechelette,* Manuel d'Archéologie préhistorique et celtique et galloromaine, Paris 1908, 587 ff.

[1]) *d'Arbois de Jubainville* a. a. O.

[2]) Theodore *Reinach,* L'Hercule Gaulois à Saline, Revue Celtique, 1902, 50—56. *Seymour de Ricci,* Une divinité celtique inconnue, Ebd. 1909, 268 f.

[3]) Salomon *Reinach* a. a. O. 114.

[4]) Ebd. vgl. auch die von *Ricci* a. a. O. besprochene Inschrift.

[5]) *Wissowa* 77 und 315.

aus manchen Zügen der Heiligenlegende noch des 5. und 6. Jahrhunderts hervor [1]).

Wir haben uns also den religiösen Zustand der keltischen Länder in der Zeit Diokletians und Konstantins nicht einheitlich zu denken. In den Handelsstädten und Militärlagern der Hilfstruppen verehrte man die römisch amalgamierten Heimatgötter mit Weiheinschriften, Gelübden und Opfer. Ja, auch die offiziellen Kulte Roms, ohne keltische Beimischung, wurden in den Provinzen gefeiert; es gab im tarrakonischen Gebiete „Priester der Roma und des Augustus", und ähnliche Einrichtungen fanden sich auch in anderen Provinzen keltischer Zunge [2]). In den Landorten feierte man teils in Tempeln, teils im Freien bei hl. Steinen und Bäumen noch die alten Opfertänze und Gesänge. Dazwischen fanden sich allenthalben, wo internationales Publikum verkehrte, die Höhlen der Mithrasdiener, die Heiligtümer der Kybele, des Jupiter Dolichenus, des Baal von Emesa, der Atargatis Penebal, der Tanit Penebal, des Hadad, der Isis und ihrer Götterkreise, seit Ende des ersten, oder Anfang des zweiten Jahrhunderts auch schon eine grosse Anzahl christlicher Gemeinden.

9. Die Germanen.

Haben die Keltengötter es vermocht, ihre Anhänger zu enthusiastischem Dienste zu begeistern, so findet das Verhältnis der Menschen und Götter bei den Germanen mehr seine Parallele in dem bald ehrfürchtigen Schauder, bald trotzigen Widerstand, mit welchem der kindliche Mensch zu den Gewalten der Natur Stellung nimmt. Die germanischen Götter sind, wie die keltischen, vorwiegend Beseelungen und Personifikationen der sichtbaren Weltdinge. Wald- und Wassergeister, Gewitter- und Berggeister, Nebel und Sumpfgeister weben und wirken rings um den Erdbewohner. Dämonen und Alpe, Holden und Elfen, Riesen und Zwerge ver-

---

[1]) *D'Arbois* a. a. O. mit Hinweis auf die Vita S. Samsonis c. 38. Vgl. auch, wieviel Sulpicius *Severus* in seiner Vita S. *Martini* c 12—15 von Zerstörung heidnischer Tempel und Unterbrechung götzendienerischer Bräuche zu erzählen weiss.

[2]) *Toutain*, Les cultes païens dans l'empire Romain I, Paris 1905 (Bibliothèque de l'école des hautes études XX) pag. 99 sqq.

vollständigen die Liste der niederen mythologischen Gestalten [1]). Halbgöttliche Wesen wie die Nornen und Walküren, weise Frauen, Idisen und Schwanenjungfrauen leiten über zu der eigentlichen Götterwelt der höheren Mythologie, den Asen, die einen patriarchalischen Landadel höherer Art darstellen, hausend in einzelnen Höfen, wie die germanischen Edlen auf Erden, aber geeint zu einem überirdischen Götterreiche. Odin, gleich dem keltischen Lug in den römischen Berichten mit Merkur bezeichnet, ist der kluge Gott, Donar-Herkules der Starke, Ziu-Mars der Kriegskundige [2]). Ihnen zur Seite stehen die Göttinnen, Frigga vor allen, die Hüterin der Ehe, und Freya, die Göttin der Fruchtbarkeit, der darum, in merkwürdiger Uebereinstimmung mit den Kulten der südlichen und orientalischen Fruchtbarkeits- und Liebesgöttinnen, heilige Fische als Opfer dargebracht wurden [3]).

Den Göttern gegenüber stand nun der Mensch, verehrte sie wegen ihrer Grosstaten, des Weltenbaues, der Tierschöpfung und der Runenerfindung, fand es aber auch für erlaubt und recht, „einen kriegerischen Gott im Kriege niederzuwerfen“ [4]). Denn die Göttersage ist voll von Ungerechtigkeiten und Uebeltaten auch der Asen. „Ein gemütlich despektierliches Verhältnis“ gibt sich deshalb, nach B. M. Meyers Ausdruck, in vielen Erzählungen den Göttern gegenübern kund Wirkliche Erwärmung und Begeisterung scheinen nur Odin, der Kluge, und Thor oder Donar, der Starke, bei den Bewohnern der germanischen Herrenhöfe erweckt zu haben. Der Einfluss der Religionen auf die Sittlichkeit äusserte sich in der Hochachtung vor dem Mannesmut und der Treue, sowie in der

1) *B. M. Meyer*, Altgermanische Religionsgeschichte, Lpz. 1910 66—151.

2) *Elard Hugo Meyer*, Mythologie der Germanen, Strassburg 1903, 9 ff.

3) *Scheftelowitz*, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, Arch. f. Rel.-Wiss. 1911, 378. Wie international übrigens diese Fischsymbolik ist, geht neuestens aus einem Aufsatz von *Hugo Kunike* hervor: „Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas“, Anthropos, Wien 1912, 206—229, welcher Fischtänze, Fischamulette, Fischzeremonien, Fischornamentik und Fischmythologie dieser Völker schildert. — Ueber die von Scheftelowitz a. a. O erwähnten rheinischen Deae matronae, denen auch der Fisch heilig gewesen, wird Dölger neue Materialien und Erklärungen im zweiten Band seines ΙΧΘΥC bringen.

4) *Saxo*, Historia Danorum ed. *Holder*, Strassbg. 1885, 66, 23 bei B. M. *Meyer* a. a. O. 172.

Reinerhaltung der ehelichen Verhältnisse, die Frigga schirmte. Der Trinklust aber boten die Götterfeste selber Vorschub.

Wo die Germanen innerhalb der Reichsgrenzen Siedelungen hatten, verschmolzen auch ihre Götter mit keltischen und römischen Gottheiten. Sie standen nicht höher als diese, weil sie gleich tief in der Weit drin lebten, und es gab nichts, warum sie sich gegenseitig hätten unvereinbar finden müssen.

10. Rom.

Kann man bei den Griechen von einer Nationalreligion reden, sofern die ursprünglichen Lokalgötter durch die Dichter und die Wallfahrten zu den öffentlichen Festen allmählich zu panhellenistischer Anerkennung gelangt sind, so muss man in Rom von einer *Staats*religion reden, wenn man die allgemein rezipierten Götterkulte charakterisieren will. *Latinische* Lokalgötter [1], vergesellt mit gewichtigen Vertretern der *Etruskischen* Götterwelt [2]) und schon in früher republikanischer Zeit ganz umkleidet mit dem Mythenkleide der *griechischen* Olympier [3]), bilden den Stamm jener heili gen Mächte, mit denen die römische Stadtverwaltung wie später die imperialistische Weltregierung in ein vertragsmässiges Kultusverhältnis getreten ist. Der nüchterne Ordnungssinn der Römer brauchte Götter, welche als eine Art überirdischer Staatsbeamter ihre segnenden Funktionen dem Staate gegenüber ausübten und dafür vom Staate ihre Bezahlung in Opfern und Feierlichkeiten erhielten [4]). Für den Krieg wie für die Bauernarbeiten, für die

[1]) Ueber sie und ihre Verehrung in den Provinzen vgl. *Toutain* Les cultes païens 245 sqq.

[2]) *Carter,* Die Etrusker und die röm. Religion, in Mittl. des kaiserl. archäologischen Instituts in Rom 1910, 74 ff. weist Juno regina und Jupiter Optimus Maximus als etruskische Götter, manche Ceremonien, insbesondere die Haruspizie und den triumphus im Kult des Jupiter, als etruskisches Ritual nach.

[3]) Ursprünglich als die novensides empfunden, sind die griechischen Götter bald ganz zu heimischen Göttern in Rom geworden und die römischen mit griechischen Parallelen verschmolzen. *Wissowa* 40, 69, 198 ff., 239 ff.

[4]) „Es hat vielleicht niemals eine Religion gegeben, die ebenso kalt und prosaisch gewesen wäre, als die römische... Sie hat mit den himmlischen Mächten einen bindenden Vertrag abgeschlossen, aus denen sich die gegenseitigen Verpflichtungen ergeben“. *Cumont* 35. 87.

Gerichtsbarkeit wie für die römische Küche und Häuslichkeit, für alles, selbst für die Cloaca maxima gab es eigene, vielfach direkt mit dem ihr Amt ausdrückenden Worte benannte Götter und Göttinnen, und streng hielten selbst in der späteren Kaiserzeit, als andere Religionsformen die „Stadt" überwucherten, die Vornehmen wie der Kaiser selber auf die Erfüllung der rituellen Vorschriften in der Abtragung der Verpflichtungen gegenüber den Himmlischen. Augustus hatte diesen ganzen amtlichen Staatsgötterkult neu belebt, und auch Diokletian drang noch streng auf seine Befolgung [1]). Insbesondere eifrig verehrte Diokletian „der Zeusberühmte", seinen persönlichen Schutzpatron Jupiter Optimus Maximus und treu befragt er nach altrömischer und etruskischer Sitte für alle wichtigen Dinge die Eingeweiden der Tiere. Laktanz berichtet, dass er diesen italischen Brauch auch im fernen Osten ausübte und dass die Störung einer solchen Opferschau durch christliche Diener, welche das Kreuzzeichen machten, den ersten äusseren Anlass zum strengen Vorgehen gegen die Christen abgab [2]). Im Senatssaale zu Rom stand stets die Statue der Göttin Viktoria [3]) und kein Senator konnte den Saal betreten, ohne ihr seine Verehrung bezeugt zu haben; prächtige Tempel der staatlich rezipierten Götter füllten das Forum, die Kaiserfora, das Kapitol und den Palatin. Die Versammlung der vornehmsten altrömischen Götter zeigte sich dem römischen Bürger in der „Portikus der zwölf Götter" auch „Porticus deum consentium" genannt, in welcher Jupiter, Mars und Merkur, Neptun, Vulkan und Apoll, neben den Göttinnen Juno, Vesta und Minerva, Ceres, Diana und Venus in goldenen Bildern aufgestellt waren.

Trotz alledem waren die alten römischen Götter in der Zeit Diokletians *für das Volk* tot. Seit 204 vor Christus hatte Kybele

---

[1]) Ueber die Frömmigkeit Diokletians siehe *Burckhardt*, Die Zeit Konstantins des Grossen [2], Lpz. 1880, 143 f.

[2]) Lactantius, De mortibus persecutorum c 10. *Migne* P. L. VII pag. 210 squ.

[3]) Ueber den Kampf um die Erhaltung dieses Altars auch in christlicher Zeit und seine endliche Entfernung im Jahre 382 siehe *Wissowa* 87. Ebenda die Erwähnung der Bemühungen des Praetextat im späten vierten Jahrhundert um die Wiederherstellung der gleich zu erwähnenden Porticus Deūm consentium.

auf dem Palatin Heimatrecht und seit Kaiser Claudius auch zahllose Anhänger im Volke, das sie vorher verachtet hatte. Seit etwa 50 vor Christus macht Isis trotz mehrfachen staatlichen Widerstandes immer mehr Propaganda und findet sogar ihre Anhänger unter den Kaisern. Die Dionysos- und Sabaziosmysterien finden unter den einheimischen Namen eines Kultes des Liber oder auch unter ihrem eigenen Namen vielen Anklang in Rom, Tanit zieht als Virgo oder Dea Caelestis, Atargatis-Astarte als Dea Syria in Rom ein. Im dritten nachchristlichen Jahrhundert werden einige dieser Kulte sogar staatsamtlich zu öffentlichen erklärt, Caracalla öffnet der Isis das Pomerium: Mâ-Bellona und der Jupiter Dolichenus finden zu gleicher Zeit die staatliche Anerkennung; Elagabal feiert, wie schon erwähnt, in Rom die Vermählung der Dea Caelestis mit dem Baal von Emesa, und Aurelian stellt endgiltig den Dienst dieses Sol invictus gleichberechtigt neben den Kult der höchsten, vom Pontifex Maximus bedienten altrömischen Götter. Diokletian endlich grüsst den Mithra als den fautor imperii [1])

Gegenüber der alten nüchternen Staatsreligion sind alle diese Kulte deshalb im Vorteil, weil sie persönliches Erlebnis bieten, mystische Begeisterung wecken, Reinigung von Sünden und Hoffnung auf seliges Leben verheissen. Wenn sie daneben beanspruchen, jede den allerhöchsten und eigentlich allein geltenden Gott zu verehren, so helfen sie sich über die Einwände der Konkurrenz hinweg, indem sie einfach alle anderen Götter als nur anders benannte Erscheinungen der von ihnen besonders verehrten Gottheiten bezeichnen. Wir haben oben eine Stelle über die Isis angeführt, welche dieses belegt. Dasselbe lässt sich, wenn auch nicht so umfangreich, für Kybele, Attis, Atargatis-Tanit, Mithras und Sarapis, und wie sie alle heissen, anführen [2]). Dass auch die Kelten- und Germanengötter im selben Schema Platz hatten, haben wir schon erwähnt. Daraus ergab sich, dass, wenn auch noch uralte, stadtrömische Lokalriten in ganz später Zeit uns lebendig begegnen, dieselben dann nicht mehr in reiner Form, sondern mit diesen ausländischen Riten vermengt erscheinen. So hat neuer-

---

[1]) *Wissowa* 78–83.

[2]) Sehr viel Material bei *Cumont* im ganzen Buch.

dings Deubner gezeigt, wie in das altrömische Hirtenfest der Luperkalien seit Augustus ein ganz unrömischer Wiedergeburtsritus eingedrungen ist[1]), und der nach *Wissowa* schon zu Varro's Zeiten kaum mehr dem Namen nach bekannte Kult der Furrina, tritt uns seit den Ausgrabungen auf der Villa Sciarra-Wurz am Janiculus plötzlich in Vermengung mit dem syrischen Baal Hadad- und Atar gatiskult entgegen[2]).

So bot Rom zu Anfang des vierten Jahrhunderts das bunteste Bild in religiöser Beziehung: Altetruskische, altlatinische, griechische, orientalische, ägyptische und afrikanische, keltische, germanische und thrakische Götter und Göttinnen fanden ihren mehr oder weniger komplizierten kultischen Dienst in der Hauptstadt der Welt und ertrugen einander trotz aller Verschiedenheit, weil sie im Grunde einander doch alle so ähnlich, weil alle so naturhaft beschränkt und zugleich so abenteuerlich in ihren Mythen waren.

Dazwischen müssen wir nun noch die aufgeklärten Neuplatoniker, die abergläubischen Zauberer, die seit 200 Jahren ohne Tempel und Opferdienst lebenden zerstreuten Juden und endlich die für ihren Glauben blutenden Christen sich bewegen sehen, dann wird unser Bild von dem religiösen Zustand der Hauptstadt wohl vollständig sein.

11. Höherer und niederer Synkretismus: Philosophie, Astrologie und Zauberwesen.

Der Neuplatonismus, von dem gottesgläubigen Juden Philo († nach 40 n. Chr.) zum erstenmale grosszügig literarisch vertreten, fand einen Neubegründer in dem christlich erzogenen aber zum Heidentum zurückkehrenden Ammonios Sakkas († ca. 240 n. Chr.) Des Ammonios Schüler Plotin († 259 n. Chr.) wurde der Lehrer des literarisch rührigen Porphyrios († 304 n. Chr.) und dieser wiederum derjenige des Jamblichos († 330). Der Gottesbegriff wurde von Plotin, im Gegensatz zu den niedrigen Gottesvorstellungen der heidnischen Religionen und in Nachahmung der Philonischen Darstellung ins Hypertranszendentale gesteigert, die be-

---

[1]) *Deubner*, Lupercalia, im Arch. f. Rel.-Wiss. 1910, 400 ff.

[2]) *Huelsen*, Der Hain der Furrina am Janiculus in Mitt. d. Arch. Inst. Rom 1907, bes. 227 ff. 249.

schauliche Frömmigkeit bis zur Ekstase als höchstes kaum erreichbares Lebensideal gepriesen. Unstreitig verdankt die kirchliche Literatur sehr vieles, was durch Jahrhunderte hindurch wirksam war, dem Einflusse dieser Männer, zumal des Plotin, die ihrerseits dem Judentum und Christentum viel genug abgelauscht haben. Porphyrios jedoch war schon so wenig geläutert in seinen religiösen Anschauungen, dass er, der die Σωτηρία ψυχῆς als Lebensziel und die Erreichung derselben durch Askese und Philosophie lehrte, die reinste unter den um ihn lebenden Religionen, das Christentum nicht zu würdigen vermochte und es durch 15 polemische Bücher heftig bekämpfte, während er der Mantik und den theurgischen Weihen doch immerhin eine gewisse, wenn auch untergeordnete Bedeutung beilegte. Jamblichos vollends zeigte de facto, wohin die theoretischen Uebertreibungen des Transszendentalen im Gottesbegriff in Wirklichkeit führten: Sein Uebereines, das weder gut noch sonst wie genannt werden durfte, war so weltfern, dass ein ganzes rythmisches System von Zwischengliedern erforderlich war um zwischen dem Menschen und dem Uebereinen zu vermitteln. So schuf er den Platz für die philosophische Eingliederung aller Götter, Göttinnen, Engel und Dämonen der polytheistischen Religionen und lieferte dadurch, eben in der Zeit des siegenden Christen tums den Beweis, wie wenig der Neuplatonismus imstande war, *neben* dem Christentum oder *ohne* das Christentum einen „vernünftigen Gottesdienst“ zu begründen [1]).

Geffcken charakterisiert den Durchschnittsneuplatoniker des 3. und 4. Jahrhunderts mit den Worten: „Die Neuplatoniker waren trotz der Askese, trotz ihrer Orakel vom höchsten Gotte und seinen Kräften, im letzten Grunde echte und rechte Griechen, die mit den Sinnen an der Erde hafteten und es lächerlich fanden, wenn gewisse Christensekten sich nach einer anderen Welt sehnten, die es doch gar nicht gebe“ [2]).

Wo der Neuplatonismus populär-religiös werden wollte, suchte er sich mit jüdischen, ägyptischen, griechischen und christlichen Flicken sein Gewand herauszuputzen. So entstand das Poiman-

---

[1]) *Friedr. Ueberweg's* Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums I[9] von Dr. M. Heinze, Berlin 1903, 370–390.

[2]) *Geffcken,* Aus der Werdezeit des Christentums, Lpz. 1904, 99.

dreskorpus der sogenannten hermetischen Schriften, für dessen Bruchstücke Reitzenstein zum Teil ein sehr hohes, ins erste christliche Jahrhundert und weiter zurückreichendes Alter annimmt, dessen Gesamtredaktion aber gerade in die von uns behandelte Zeit des dritten oder vierten Jahrhunderts zu setzen ist [1]). Der abstruse Tiefsinn, der aus den Schriften in dieser letzten Redaktion spricht, zeigt deutlich, dass es von solchem Religionsgemenge nicht mehr weit ist bis zu dem niedrigen Zauberwesen der Zauberpapyri, Fluchtafeln, Amulette und Phylakterien, in welchen alle heidnischen Religionen, Judentum und Christentum zu einem sinnlosen, für den Religionshistoriker allerdings höchst wertvollen Gebräu zusammengegossen sind [2]). Mit dem Hermetismus und dem Zauberwesen Hand in Hand geht endlich damals auch die Astrologie, der unausrottbare Glaube, dass die Schicksale der Menschen in den Sternen geschrieben stünden, wovon der oft erwähnte Firmikus Maternus uns in seinem früheren Werke, der Mathesis, eine umfangreiche Probe vorlegt. Der Sternenglaube beherrschte alles, das Staats leben wie das private, er vertrug sich mit allen Religionen und fand einen entschiedenen, unbeugsamen Widerstand nur bei dem Christentum [3]).

12. Die Juden.

Die einzige Religion ausser dem Christentum, welche einen wirklich über die Welt erhabenen Gott verehrte, einen Weltschöpfer im reinsten Wortsinne, einen heiligen Gott, der kein Fatum, keine

---

[1]) *Reitzenstein*, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Lpz. 1904 siehe oben Seite 21 A. 3.

[2]) Die Anklänge des Poimandres-Korpus an das Zauberwesen weist *Reitzenstein* a. a. O. in vielen Beispielen nach. Vgl. auch desselben Verfassers Hellenistische Mysterienreligionen, Lpz. 1910. Ferner *Dölger*, ΙΧΘΥC I 239 ff. Der Hausschutz bei Christen und Heiden. — 262 ff. Der Amulettcharakter von ΙΧΘΥC auf Gemmen. — 267 ff. ΙΧΘΥC auf gnostischen Gemmen. 273 ΙΧΘΥC als Phylakterion unter Engelnamen, woselbst viel Material über Zauber- und Phylakterienwesen. Vgl. ferner *Albrecht Dieterich*, Eine Mithraslithurgie 1903, R. *Wünsch*, Antike Fluchtafeln, in: „Kleine Texte“ von *Lietzmann*, Bonn 1907. *A. Dieterich*, Abraxas. Leipzig 1891. — *H. Leclercq*, Amulettes in F. Cabrol's Dictionnaire d'archéologie.

[3]) *Cumont*, 190—230, Astrologie und Magie, mit zahlreichen Belegen. S. 312—324.

Sterne und kein fremdes Gesetz über sich hat, dem aber auch keine Schandtat wie den übrigen Göttern nacherzählt wird, die einzige Religion derart war neben dem Christentum nur die jüdische. Aber das Judentum hatte mit der Verwerfung seines Heilandes seine alte Erhabenheit eingebüsst und mit den blutigen Kriegen, die darauf folgten, auch seinen Tempel und seine Opfer verloren. Anstelle des lebendigen Tempeldienstes trat nun eine pedantische Erforschung der Vorschriften über diesen Dienst, eine moralisch-rituelle Buchgelehrsamkeit der Schriftgelehrten, welche vielfach geradezu tragisch auf den Leser wirkt. Längst gab es z. B. kein „Opfer der roten Kuh" mehr. Aber spaltenlang stritten sich die Gelehrten der „Halacha", der Auslegung des Gesetzes, um die einzelnen Detailvorschriften bei diesem Opfer. Bei aller Hochachtung vor den Männern, welche mit einer kindlichen Liebe an den heiligen Schriften des alten Bundes und an den Aussprüchen ihrer berühmten Gesetzeslehrer hingen, wird man doch zugeben müssen, dass die Talmudgelehrten nicht mehr die Träger einer die Welt umspannenden und erobernden Frömmigkeit sein konnten [1]). Wohl gab es gerade in diesen Jahrhunderten nach dem Verluste des Tempels noch innige Frömmigkeit bei den Juden. Und speziell in Tiberias in Palästina blühte viel mehr als die Halacha das Studium der Haggada, d. h. der Erklärung des ethisch-religiösen Bestandes der Schrift. „In früheren Jahrhunderten", sagt Rabbi Levi, „als das Volk noch wohlhabend war, war es begierig, Mischna, Talmud und Halachoth zu hören. — Jetzt aber ist es arm und leidet unter dem Drucke der Verfolger. Und so will es nur noch Trost- und Segensworte hören". Aber das Zentrum dieser religiösen Strömung, die Schule von Tiberias geht eben um 300 n. Chr. ein. Die

[1]) Mit diesen Sätzen will ich durchaus nicht die Ansicht jener vertreten die glauben, im alten Judentum habe es keine religiöse *Gesinnung*, sondern nur Rechtsbeobachtung und Ritustreue gegeben. Auch liegt mir ferne, den *Universalistischen Grundzug* jener Religion zu leugnen, welche auf den Messias vorbereitete, in dem „alle Völker der Erde gesegnet" werden sollten. Gegen diese aus vorurteilsvoller rationalistischer Erforschung des alten Testamenks erwachsenen Behauptungen wenden sich mit Recht beachtenswerte Aufsätze im „Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden", Berlin, so 1910 N° 7. Hermann *Cohen* „Gesinnung"; ebd. *Beermann*, „Der Universalismus des Judentums"; 1911 N° 9, *Warschauer*, „Das Friedensideal des Juden tums"; 1912 N° 11, *Dienemann*, „Israels Erwählung".

ersten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts sehen die massenhafte Abwanderung der Gelehrten nach Babylonien, wo das Thorastudium blühte und die Autoritäten der Halacha sassen[1]. Erhalten konnte sich das Judentum in den konservativen Kreisen seiner zahlreich in die Welt zerstreuten Anhänger. Die Kraft, eine Weltreligion zu werden, aber lag seit den Tagen Christi nicht mehr in ihm.

13. Das Christentum.

Das Christentum stand den übrigen Religionen gegenüber mit einem überlegenen Gottesbegriff, einer überlegenen Sittenlehre, einer überlegenen Erlösungslehre. Es stand in der Organisation straffer, in der Konzentration geschlossener da als alle anderen Religionen. Es hatte als Grundlage seiner Lehre ein heiliges Buch, dem keine andere religiöse Schrift der umgebenden Welt an Tiefe zu vergleichen war.

Dass der Gottesbegriff des Christentums dem der Heiden mit ihren übermenschlichen aber noch immer naturhaften Göttergestalten und himmlischen Wüstlingen überlegen war, bedarf keines Beweises[2]. Hoch über der Menschlichkeit und in seinem Erdenleben ihr doch so nahe stehend wie keiner jener Heidengötter, wurde er denn auch von keinem dieser Systeme als Parallelerscheinung des eigenen Gottes aufgefasst. Das Heidentum spürte, dass hier nichts Verwandtes ihm gegenübertrat[3]. Aber auch gegenüber dem in Abstraktionen verblassten Uebereinen des Neuplatonismus wie gegenüber dem pedantisch aufgefassten Jahveglauben stellte der Glaube an den dreieinigen Schöpfer und Vater eine viel lebendigere, lebenswärmere Form des Gottesglaubens dar.

Das Christentum durchdrang die Welt ferner mit der Kraft seiner neuen Sittenlehre. Selbst Seeck, der nicht müde wird den Satz zu wiederholen, dass nicht durch die Religion die Sittlich-

---

[1]) *S. Funk*, Entstehung des Talmud, Lpz. 1910, 100 f.

[2]) Die einsame Stellung, die Christus den Mysteriengöttern gegenüber einnahm, habe ich in Kürze skizziert in meinem Aufsatze: „*In einsamer Grösse*“, eine religionsgeschichtliche Weihnachtsbetrachtung“, Hochland IX, 3. München 1911/12.

[3]) *Seeck* III 224.

keit, sondern durch die Sittlichkeit die verschiedenen Formen der Religion herbeigeführt wurden, kann nicht umhin zuzugestehen, dass mindestens das Geschlechtsleben der alten Zeit durch das Christentum „gesäubert“ und „ein grausamer Missbrauch, der zur Entvölkerung des Reichs sehr viel beigetragen hatte, zwar nicht ganz beseitigt, aber doch wirksam beschränkt“ worden ist. Wenn er im übrigen findet, die Tugendlehre des Neuen Testamentes und vor allem die Tugendkataloge von Paulus bis Augustin hätten nur die Knechtstugenden gekannt und gefordert, so spricht da eine grosse Verkennung des Christentums mit. Wer die Tapferkeit des christlichen Martyriums mit der stumpfen Resignation zu vergleichen vermag, mit welcher der antike Sklave „die Peitschenhiebe seines Herrn seufzend hinnimmt“ [1]), hat den Geist der christlichen Martyrer nicht erfasst. Und wer glaubt, das Christentum habe keinen Sinn für persönliche Wahrhaftigkeit gehabt, sondern nur für die Wahrheit im Sinne vom „richtigen Dogma“ geeifert, „die Lüge, wie sie im bürgerlichen Leben auftritt“, aber nicht mit der nötigen Strenge verboten, der tut den Texten Gewalt an. Ausser den von Seeck selber angeführten Stellen Hebr. 6, 18; I. Joh. 1, 10; 5, 10, worin gesagt wird, dass Gott und sein sündenloser Sohn nicht lügen können, und ausser den ebenfalls von ihm beigezogenen Stellen Eph. 4, 29—25 und Col. 3, 9, worin der Apostel seiner Gemeinde die Wahrhaftigkeit ans Herz legt, sind doch auch die zwei Todsünderkataloge der Apokalypse zu berücksüchtigen, wo die Lügner mit den Furchtsamen und Ungläubigen, Frevlern und Mördern, Unzüchtigen, Zauberern und Götzendienern auf eine Stufe gestellt werden (Offb. 21, 8; 22. 15). Mag Seeck die Anania- und Saphiraerzählung ebenso wie das Wort des Herrn vom Teufel als Vater der Lüge (Joh. 8, 44) nur in dem schon erwähnten Sinne von Lüge gleich Ketzerei deuten [2]), so wird er doch die Worte der Offenbarung müssen stehen lassen, wonach „diejenigen, welche die Lüge lieben und tun, draussen sein werden bei den Mördern, Unzüchtigen und Götzendienern“ (Off. 22, 85).

Nein die Jünger dessen, der „um der Wahrheit Zeugnis zu geben“(Joh. 18, 37) gekommen und für sie gestorben ist, die Jünger

---

[1]) Ebd. 206.
[2]) Ebd. 206 f.

dessen, der ihnen gesagt hat, dass man sie daran als seine Jünger erkennen soll, dass sie einander lieben *wie er sie geliebt hat*" (Joh. 13, 34 f.) — die konnten die Lüge des bürgerlichen Lebens, die doch in jedem Falle vor Gott ein „Lügen gegen den hl. Geist" und gegenüber den Menschen eine Sünde gegen die Liebe ist, nicht gering anschlagen.

Mit dem erwähnten Worte von der Liebe, mit der der Herr uns geliebt hat, ist zugleich die Antwort gegeben gegen einen Vorwurf, den Seeck der urchristlichen Moral weiterhin macht: Er findet, dass „die Vaterlandsliebe, die Tapferkeit, die Sparsamkeit, die Freude an der Arbeit, vor allem die Wahrhaftigkeit darin fehlen"[1]. Eine Religion, die ihre Hauptforderung in Gottes- und Nächstenliebe setzt, die zugleich die Probe auf die Gottesliebe darin sieht, dass man den Nächsten „durch die Tat, nicht nur mit dem Munde" liebt (I. Joh. 3, 13—18; 4, 20), eine Religion, welche von den Ihrigen fordert, das eigene Leben hinzuopfern für die Brüder (ebd. 3, 16), das ist eine Religion der Tapferkeit, der wahren Vaterlandsliebe, die die *Menschen* im Vaterland, nicht nur einen politischen Begriff liebt, ist eine Religion der Tätigkeit und Arbeit. Denn alles dieses „ist zusammengefasst in dem Worte: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" (Röm. 13,9).

Um zu zeigen, dass „die Segnungen des Christentums weniger ihm selbst als dem Geiste seiner Zeit zuzuschreiben" seien und dass ebenso „auch die Mängel seines Sittengesetzes[2]" nur einfach der Moral der Umwelt Rechnung tragen, muss Seeck ein ganz falsches Bild der urchristlichen Moral entwerfen[3]. Demgegenüber

---

[1]) 210.

[2]) 211.

[3]) Seite 211 zählt er nochmals auf: „Die Beförderung unfruchtbarer Askese und leichtsinnigen Almosengebens, die Verkennung der wirtschaftlichen und staatlichen Pflichten, die Milde gegen das Laster der Lüge". Was nun das Almosengeben angeht, so sollte Seeck das Wort der Apostellehre (Didache 1, 6) doch nicht übersehen: „Es schwitze das Almosen in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es gebest", welches von Augustin, Kassiodor, Gregor, Bernhard Abälard und Hugo v. S. Cher wiederholt wird. Vgl. Zeitschrift für kath. Theologie XXVI (1902) 779 f. Die staatlichen Pflichten sind durch das vielzitierte Wort Christi eingeschärft: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist" (Mt. 22, 21 Marc. 12, 17 Lk. 20, 25), die staatlichen und sozialen Plichten insbesondere im 13. Kapitel des Römerbriefes. Prägnant fasst I. Petrus 2, 17 den

hat die Geschichtsschreibung einfach zuzugestehen, dass *Mannesmut* gegenüber der Obrigkeit bei aller Treue im staatlichen Leben, *Tapferkeit*, wo es gilt, Werke der Liebe zu üben oder der Wahrheit Zeugnis zu geben, *Hinopferung des ganzen Menschen* an sein sittliches Ideal, die Liebe Gottes und des Nächsten, *Keuschheit* und *Demut* in der Art, wie sie von den Christen geübt wurden, für die damalige Welt etwas neues waren. Die Triebfeder bei all dem war die Gott und Menschheit umfassende *Liebe*, die opferwillige, selbstlose, dienende Liebe, die in solcher Vollendung vor und ausser dem Christentum nie und nirgends geübt worden war. Mögen immerhin auch im Christentum Zeiten der Härte und Grausamkeiten vorgekommen sein, — tatsächlich hat das Christentum die Welt bereichert durch ungezählte Werke und Einrichtungen der Charitas, wie sie vorher einfach unbekannt gewesen sind.

Und wie die Sittenlehre, so war auch die Lehre vom Erlöser und der Erlösung etwas neues. Wohl waren auch die anderen Götter Heilande und versprachen durch ihre Riten Reinigung und Heiligung. Aber was waren diese wüsten Bilder von alten mythischen Frühlingsgottheiten, die in irgend welche wollüstige Affäre verstrickt, erschlagen und zerstückelt wurden und dann wieder auferstanden, gegen den erhabenen Ernst des Kreuzestodes Christi, welcher das Lösegeld bietet für die Sünden der Welt! Dieser *sittliche Charakter* des Erlösungsleidens, dieser *Sühnetod* für die „Freunde" als Beweis höchster Liebe (Jo 15, 13), das ist etwas, was in den Todes- und Auferstehungserzählungen der Heiden schlechthin *nichts* Verwandtes hat. Was waren überhaupt diese alten Fabelwesen gegen das lebensfrische Bild des erst vor wenigen Jahrhunderten in genau umschriebener historischer Umgebung aufgetretenen Gottmenschen? Wo war in den Mysterien trotz aller Ekstase ein Verhältnis möglich, wie zwischen der Christenseele und ihrem Heiland, wie es sich in den Worten Pauli ausspricht: „Ich lebe, aber nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir, ... *der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben hat?*", (Gal. 2, 20), oder wie es Christus selber charakterisiert: „Ihr seid

---

Gesamtpflichtenkreis zusammen: „Ehret alle, liebt die Brüderschaft, fürchtet Gott, ehret den König". Es würde ein Buch füllen, Seecks Vorwürfe auf das rechte Mass zurückzuführen, doch ist hier nicht der Ort dafür.

meine Freunde, *wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Dies ist mein Auftrag, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe.* Eine grössere Liebe hat niemand, als dass einer sein Leben einsetzt für das Leben der Freunde" (Jo 15, 12—14). Derartiges ist in allen Mysterienreligionen undenkbar.

Nehmen wir hinzu, dass wie schon erwähnt, das Christentum als Kirche mit straffer Organisation und absoluter Einheit auftrat, dass es ausserdem in der Bibel eine Offenbarungsurkunde von erhabenster Grösse besass, dass es ausserdem jeden, aber auch jeden Kompromiss mit den heidnischen Mysterien, jeden Versuch einer Einreihung seines Christus in die Reihen der heidnischen Fabelwesen mit Abscheu als Ketzerei ausschied, — so werden wir verstehen, dass diese Religion nur in Vernichtungskampfstellung dem Heidentum jeder Art gegenüberstehen konnte; und nun handelte es sich nur darum, wer den anderen überwinde, indem er die Welt überwindet und für sich gewinnt. Wäre es nur darauf angekommen, „die glücklichste Mischung" aus allen bestehenden Religionen herauszufinden, so hätte nicht das Christentum, sondern das kluge Religionsgemenge des Julianus Apostata den Sieg erringen müssen. Dies war um so mehr zu erhoffen, als die Christen gerade im entscheidenden vierten Jahrhundert so furchtbar zerspalten wurden durch ihre dogmatischen Streitigkeiten. War die Religion der Kirche nur „Synkretismus", so konnte sie diese Kraftprobe nicht überstehen und Julian musste Recht behalten. Allein die glückliche Mischung Julians zerfiel, und die Kirche tauchte verjüngt aus ihren schmerzlichen inneren Kämpfen zu neuem Leben hervor.

Geffcken zählt die „historischen Gründe" für den Sieg des Christentums auf: „Die allgemeine Stimmung der Zeit", die ein „Bedürfnis nach Vertiefung des inneren Lebens" hatte, — „die religiöse Aktion des Orients" überhaupt, die allem Orientalischen damals den Westen bezwingen half, — „die wundervolle Mischung von Mystik und einfacher handlicher Moral", — sein Charakter als „Volksreligion", die „wenig komplizierte Anforderungen an den einzelnen stellt" — eine gesunde rationalistische „Reaktion des christlichen „Okzidents" gegen Ueberwucherung durch orientalische Mystik. Dies alles zieht Geffcken in Rechnung und gesteht doch

zuletzt, dass ihm der Sieg des Christentums trotzdem noch zu den unerklärbaren „historischen Wundern" gehöre [1]). Johannes gibt des Rätsels Lösung in den schönen Worten: *„Alles was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, und das ist der Sieg, der die Welt überwindet — Unser Glaube"* (Joh. 5, 4).

[1]) Siehe oben S. 2 Anm. 1.

II.

Das Toleranzreskript von Mailand 313

von

Dr. JOSEPH WITTIG

a. o. Professor an der Universität Breslau.

Das Jahr 1913 wird zum Jahrhundertgedächtnis des Jahres 313 auf dem Felde der feuilletonistischen Geschichtsschreibung eine grosse Anzahl von Abhandlungen über das bedeutendste Ereignis des Jahres 313, das sogenannte Mailänder Edikt, hervorbringen. Die einen werden die Bedeutung dieses gesetzgeberischen Aktes für die Entwicklung des Christentums und die Geschichte der Kirche vielleicht weit über Gebühr preisen; die anderen werden mit der Behauptung Aufsehen zu erregen suchen, dass ein Mailänder Edikt überhaupt nie existiert habe.

Wenn auch die Freude über den Sieg des Christentums, welcher die wesentliche Grundlage der bevorstehenden Jahrhundertfeier ist, durch die Meinungsverschiedenheit über eine einzelne Urkunde nicht berührt werden wird, so ist doch die Frage nach der Existenz eines mailändischen Ediktes oder nach dem Charakter einer mit diesem Namen bezeichneten Urkunde wichtig und ungeklärt genug, um noch einmal wissenschaftlich behandelt zu werden.

Bis zum Jahre 1891 war die wissenschaftliche Welt über die Existenz eines Mailänder Toleranzerlasses einig. Sie verstand darunter die Urkunde, welche Eusebius von Cäsarea im 5. Kapitel des 10. Buches seiner Kirchengeschichte und Laktanz im 48. Kapitel seines Buches „De mortibus persecutorum“ überliefert haben.

Die beiden Ueberlieferungen des Textes zeigen Verschiedenheiten, auf welche die Historiker längst achtsame Augen geworfen haben, ohne eine befriedigende Erklärung dafür zu finden. Ver-

schieden ist die Benennung, verschieden der Anfang, verschieden auch hier und da der Wortlaut. Die beiden Texte lauten:

Eusebius, H. e. X. 5 §§ 1-14:

1. „Nun wollen wir auch die Verordnungen der Kaiser Konstantinus und Licinius aus der lateinischen Sprache übersetzt hier anführen.

„Abschrift der kaiserlichen Verordnungen aus der lateinischen Sprache übersetzt:

2. „Schon vor langem haben wir in der Erkenntnis, dass die „Freiheit des Religionsdienstes nicht zu verwehren sei, sondern dass „der Einsicht und dem Willen eines jeden einzelnen die Freiheit „gegeben werden müsse, die göttlichen Dinge zu pflegen nach „eigener Wahl, jedermann den Befehl gegeben, auch für die „Christen, den Glauben ihrer Wahl und ihres Kultes zu bewahren.

3. „Aber da viele verschiedene Bedingungen in jenem Reskript, „in welchem wir ihnen eine derartige Freiheit eingeräumt hatten, „deutlich hinzugefügt worden zu sein schienen, so wurden viel„leicht einige von ihnen in kurzem von einer solchen Beobach„tung der Religion abgestossen.

4. „Als wir, ich, der Kaiser Konstantinus, und ich, der Kaiser „Licinius, glücklich nach Mailand gekommen waren und alles, „was zum Nutzen und zur Wohlfahrt des Staates beiträgt, in „Erwägung zogen, haben wir unter anderen allgemein nützlichen „Verordnungen, oder vielmehr vor diesen, das anzuordnen be„schlossen, was sich auf die Gottesfurcht und Gottesverehrung „bezieht, nämlich dass wir den Christen sowohl wie allen an„deren die freie Wahl zugestehen, derjenigen Religion zu folgen, „welcher sie wollen, damit die Gottheit und das himmlische „Wesen, was es auch sei, uns und allen unseren Untertanen „gewogen sein könne.

5. „Demnach haben wir diesen unseren Beschluss in heilsamer „und aufrichtiger Erwägung gefasst, dass durchaus niemandem „die Freiheit zu verwehren sei, die Religion und den Kult der „Christen zu wählen und zu befolgen, und dass einem jeden die „Freiheit zu gewähren sei, sein Herz demjenigen Kult hinzugeben, „welchen er selbst für sich am geeignetsten hält, damit uns die „Gottheit in allem ihre gewohnte Fürsorge und Huld gewähren könne.

6. „Diesen unseren Willen mussten wir sogleich niederschreiben, „damit die Bedingungen, welche in unserem ersten Schreiben an „deine Hoheit betreffs der Christen enthalten waren, aufgehoben „und alles, was zu hart und unserer Milde zu widersprechen „schien, beseitigt werde, und damit nun ein jeder, welcher den „Willen hat, den Kult der Christen zu pflegen, dies auch frei „und offen und ohne jede Belästigung tun könne.

7. „Dies haben wir deiner Sorgsamkeit ausführlichst kundzutun „beschlossen, damit du wissest, dass wir den Christen freie und „unbeschränkte Vollmacht gegeben haben, ihren Kult zu üben.

8. „Da wir nun dies den Christen ohne alle Beschränkung „gewährt haben, sieht deine Hoheit ein, dass den anderen die „Erlaubnis gegeben ist, nach ihrem Willen ihrer Religionsübung „und ihrem Kult nachzugehen. Denn es ist offenbar der Ruhe „unserer Zeiten angemessen, dass ein jeder die Freiheit habe, „eine Gottheit zu wählen und zu verehren, wie er will. Dieses „aber ist von uns geschehen, damit es nicht den Anschein habe, „als wollten wir irgend eine Art der Verehrung oder des Kultes „beeinträchtigen.

9. „Auch dies verordnen wir zudem betreffs der Rechtsstellung „der Christen, dass die Oertlichkeiten, an welchen sie vormals „zusammenzukommen pflegten, und über welche in dem früheren „an deine Hoheit gerichteten Schreiben andere Bestimmungen „standen, wer sie immer von unserer Kammer oder von jemand „anderem gekauft haben sollte, denselben Christen unentgeltlich „und ohne Rückforderung des Kaufpreises ohne Zögerung und „ohne Zweideutigkeit wieder zurückgebe; auch wenn einige „geschenkweise in den Besitz dieser Oertlichkeiten gekommen „sind, sollen sie dieselben baldigst den Christen ausliefern.

10. „Sowohl die, welche diese Oertlichkeiten käuflich, wie die, „welche sie geschenkweise erworben haben, mögen eine Ver„gütung von unserer Gnade verlangen und sich an den Statt„halter der betreffenden Provinz wenden, damit auch sie durch „unsere Güte Berücksichtigung finden.

„Dies alles soll der Körperschaft der Christen durch deine „Sorgfalt ohne jeden Aufschub sofort zurückgestellt werden.

11. „Und da dieselben Christen nicht allein jene Oertlichkeiten, „an welchen sie zusammenzukommen pflegten, sondern auch

„andere in Besitz hatten, welche nicht einzelnen zu eigen waren, „sondern zur Gerechtsame ihrer Körperschaft gehörten, das heisst „der Christen, so erlasse den Befehl, dass dies alles nach der „obigen gesetzlichen Bestimmung ohne jeden Rechtseinspruch „denselben Christen, das heisst ihrer Körperschaft und Gemeinde- „versammlung, zurückgegeben werde, natürlich mit Aufrechthal- „tung der vorhin erwähnten Bestimmung, dass die, welche der- „gleichen ohne Entgelt, wie wir vordem gesagt haben, zurück- „erstatten, Schadloshaltung von unserer Güte zu erwarten haben.

12. „In allen diesen Angelegenheiten bist du verpflichtet, der „genannten christlichen Körperschaft den möglichsten Eifer ange- „deihen zu lassen, damit unser Befehl auf das Schnellste voll- „zogen und auch in dieser Beziehung durch unsere Gnade für „die allgemeine öffentiiche Ruhe Fürsorge getroffen werde.

13. „Auf diese Weise wird, wie vorhin erwähnt, die göttliche „Fürsorge für uns, die wir bereits bei vielen Angelegenheiten er- „fahren haben, auf alle Zeit gesichert sein.

14. „Damit aber die Bestimmungen dieses Gesetzes und Gna- „denerlasses zur allgemeinen Kenntnis gelangen können, ist dieses „unser Schreiben überall anzuschlagen und zur Kenntnis aller zu „bringen, auf dass diese Verfügung unser Gnaden niemandem „unbekannt bleiben könne“ [1]).

Laktantius, De mortibus persecutorum 48:

„Wenige Tage nach der Schlacht kam Licinius mit seinem „Heere nach Bithynien und, in Nikomedien angekommen, stattete „er Gott, durch dessen Hilfe er gesiegt hatte, seinen Dank ab. Am „13. Juni des Jahres, in dem Konstantin und er selbst zum dritten „Male Konsuln waren, liess er einen Brief an den Statthalter „über den Schutz der Kirche folgenden Inhalts öffentlich be- „kannt machen:

Schreiben des Licinius:

4. „Als wir, sowohl, ich, der Kaiser Konstantinus, als auch ich, der „Kaiser Licinius, glücklich in Mailand zusammengekommen waren „und alles, was zum Wohl und zur Sicherheit des Staates gehört, „behandelten, so haben wir unter den anderen allgemein nützlichen

[1]) Ed. Ed. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2 p. 883-887.

„Verordnungen, sogar vor allen, das anordnen zu müssen ge- „glaubt, was sich auf die Verehrung der Gottheit bezieht, dass „wir den Christen sowohl wie allen anderen freie Vollmacht ge- „währen, die Religion zu befolgen, welche ein jeder wolle, damit „die Gottheit auf dem himmlischen Throne uns und allen unseren „Untertanen versöhnlich und erbarmungsvoll sein könne.

5. „Demnach haben wir diesen Ratschluss in heilsamer und auf- „richtiger Erwägung fassen zu müssen geglaubt, dass wir mein- „ten, es dürfe durchaus niemandem die Möglichkeit genommen „werden, welcher dem Kult der Christen oder derjenigen Religion „sein Herz geschenkt hat, die er für sich selbst am geeignetsten „hielt, damit uns die höchste Gottheit, deren Religion wir aus „freiem Herzen folgen, in allem die gewohnte Gunst und Güte „erweisen könne.

6. „Deshalb soll deine Hoheit geziemend wissen, dass wir be- „schlossen haben, es sollen durchaus alle Bedingungen aufge- „hoben sein, welche in dem früheren Schreiben an dein Amt mit „dem Christennamen verbunden schienen, und wahrhaftig und „aufrichtig soll jetzt ein jeder von denen, welche den Willen „hegen, die Religion der Christen auszuüben, dies ohne jede „Beunruhigung und Belästigung zu halten sich beeilen.

7. „Dies haben wir deiner Sorgsamkeit ausführlichst kundzutun „beschlossen, damit du wissest, dass wir den Christen freie und „unbeschränkte Vollmacht gegeben haben, ihre Religion zu üben.

8. „Da du siehst, dass ihnen dies von uns eingeräumt ist, „erkennt deine Hoheit, dass auch den anderen gemäss der Ruhe „unserer Zeit unbeschränkte und freie Möglichkeit gewährt ist, „ihre Religion und ihren Kult zu bewahren, sodass ein jeder in „der Verehrung dessen, was er sich auserkoren, unbeschränkte „Möglichkeit habe; denn keine Verehrung und kein Kult soll „von uns irgendwie (eingeschränkt werden).

9 „Auch dies zudem haben wir betreffs der Rechtsstellung der „Christen anzuordnen beschlossen, dass die Oertlichkeiten, an „welchen sie vordem zusammenzukommen pflegten und über welche „vordem in dem an dein Amt gerichteten Schreiben Bestimmungen „getroffen waren, wenn sie irgend von unserem Fiskus oder von „einem anderen in früherer Zeit gekauft worden sein sollten,

„den Christen unentgeltlich und ohne eine Zurückforderung des „Kaufpreises, ohne jede Zögerung und Streitigkeit zurückerstattet „werden sollen; auch wer geschenkweise in ihren Besitz ge- „kommen ist, soll sie ebenso baldigst den Christen zurückgeben.

10. „Die Käufer sowohl wie die, welche geschenkweise dazuge- „kommen sind, mögen sich, wenn sie von unserer Gnade eine „Vergütung verlangen, an unseren Statthalter wenden, damit „auch ihnen durch unsere Güte Berücksichtigung zuteil werde.

„Dies alles soll der Körperschaft der Christen durch deine Ver- „mittlung sofort und ohne jeden Aufschub ausgeliefert werden.

11. „Und da dieselben Christen nicht allein jene Oertlichkeiten, an „welchen sie zusammenzukommen pflegten, sondern auch andere „in Besitz hatten, die zur Gerechtsame ihrer Körperschaft, das „heisst der Kirchen, und nicht zum Eigentum einzelner Menschen „gehörten, erlasse den Befehl, dass dies alles nach der obigen „gesetzlichen Bestimmung, ohne Zögerung und Rechtseinspruch „denselben Christen, das heisst ihrer Körperschaft und ihren „Gemeinden, zurückerstattet werde mit der oben angegebenen „Bedingung, dass die, welche dergleichen ohne Wiederersatz des „Kaufpreises, wie wir gesagt, zurückgegeben haben, von unserer „Gnade Schadloshaltung erwarten dürfen.

12. „In allen diesen Angelegenheiten bist du verpflichtet, der ge „nannten christlichen Körperschaft deine wirksamste Vermittlung „angedeihen zu lassen, damit unser Befehl alsbald befolgt und „auch in dieser Beziehung durch unsere Gnade für die öffent- „liche Ruhe gesorgt werde.

13. „Nur so wird es geschehen, dass, wie weiter oben erwähnt „ist, die göttliche Fürsorge für uns, die wir in so wichtigen „Angelegenheiten erfahren haben, zu aller Zeit unseren Erfolgen „und der Wohlfahrt des Staates zugleich günstig bleibt.

14. „Damit aber die Bestimmungen dieses unseres gnädigen Er- „lasses zur allgemeinen Kenntnis gelangen könne, so wird es „dir zukommen, dieses Schreiben in eigener Verordnung überall „anzuschlagen und zur Kenntnis aller zu bringen, auf dass die „Verfügung dieser unserer Güte niemandem unbekannt bleiben „könne“ [1]).

---

[1]) Ed. S. Brandt et F. Laubmann: CSEL 1, 228—233.

1891 brachte Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte im Juliheft (S. 381) einen Aufsatz von *Otto Seeck*, der die Welt mit folgenden Sätzen zu überraschen suchte:

„Im Jahre 313 gewährte Konstantin durch das Edikt von Mailand den Christen im römischen Reiche gesetzliche Toleranz. So haben wir alle es auf der Schulbank gelernt, und doch ist kein Wort davon wahr. Denn gesetzliche Toleranz erhielten die Christen nicht erst 313, sondern schon 311, der Urheber dieser Massregel war nicht Konstantin, sondern Galerius, und *ein Edikt von Mailand, das sich mit der Christenfrage beschäftigte, hat es nie gegeben.* Eine Urkunde, welche man mit diesem Namen zu benennen pflegt, ist uns zwar noch im Wortlaut erhalten; aber diese ist erstens kein Edikt, zweitens nicht in Mailand erlassen, drittens nicht von Konstantin, und viertens bietet sie nicht dem ganzen Reiche gesetzliche Duldung, welche die Christen damals schon längst besassen, sondern ihr Inhalt ist von viel beschränkterer Bedeutung" [1]).

Mit den letzten Sätzen meint Otto Seeck die Urkunde, welche wir hier in Uebersetzung wiedergegeben haben. Er hat sich durch seinen überraschenden Angriff auf das ehrwürdige Dokument das Verdienst erworben, dass er die Historiker zum ersten Male zu einer methodischen Untersuchung der Urkunde anregte. Verdienstlich ist auch sein Nachweis, dass die Urkunde nicht nur die Namen Konstantins und Licinius, sondern auch den Namen Maximins an der Spitze getragen haben muss, und dass sie nicht als „kaiserliches Edikt" bezeichnet werden darf.

Die erste Tatsache erschliesst Otto Seeck aus den Worten der Urkunde: „Cum feliciter tam ego Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus". Aus dem Vergleich mit anderen kaiserlichen Urkunden jener Zeit ergibt sich nämlich, dass im Wortlaut derselben kaiserliche Namen nur dann mit solcher Umständlichkeit genannt wer-

[1]) Otto Seeck hält sein Resultat für so absolut richtig, dass er in seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt" I. Band, Berlin 1895 kein Wort mehr von einem Mailänder Toleranzgesetze schreibt. Nur in dem Anhang zu diesem Bande (S. 457 f.) bemerkt er: „Ueber das Edikt von Mailand habe ich nicht geredet, da ein solches meiner Ueberzeugung nach überhaupt nicht existiert hat".

den, wenn von den in der Ueberschrift genannten Urhebern des Erlasses nur ein Teil für den betreffenden Satz inbetracht kommt. Jene Worte der Urkunde weisen also darauf hin, dass Konstantin und Licinius nicht die einzigen Zeichner der Urkunde sind, sondern dass noch ein dritter Name in der Ueberschrift stand. Und das kann nur der Name Maximins sein, der am Anfang des Jahres 313 noch den Kaisertitel führte.

Den zweiten Nachweis, dass die Urkunde nicht als „kaiserliches Edikt" bezeichnet werden darf, gründet Otto Seeck auf die Form der Urkunde. Die Urkunde ist an einen einzelnen Präfekten oder an einzelne Präfekten gerichtet, während es allen Formen des kaiserlichen Ediktes gemein ist, dass sie sich ohne Vermittlung eines Einzeladressaten direkt an das Publikum, nämlich an die gesamten Untertanen des Reiches oder an die Bewohner einzelner Provinzen oder Städte, wenden. Unsere Urkunde ist aber an einzelne Präfekten, nach dem Text des Laktantius an den Statthalter von Bithynien, adressiert.

Da aber dieser einzelne Statthalter verpflichtet wird, das Schreiben durch öffentlichen Anschlag, das heisst in der Form eines Ediktes, zur allgemeinen Kenntnis zu bringen, muss Otto Seeck zugestehen, dass der Urkunde die Bezeichnung „Edikt" nicht entzogen werden darf, sondern nur die Bezeichnung „kaiserliches Edikt". Sie ist ein kaiserliches Reskript, welches durch den öffentlichen Anschlag zu einem Edikt des einzelnen Statthalters wurde.

Mit seinen übrigen Behauptungen geht Otto Seeck weit über das Ziel hinaus. Wörtlich genommen, hat er ja recht, dass es ein „*Edikt* von Mailand, das sich mit der Christenfrage beschäftigte", überhaupt nicht gebe. Wenn er aber damit sagen will, dass in Mailand überhaupt kein Toleranzerlass zustande kam, so setzt er sich mit dem Wortlaut der von ihm behandelten Urkunde in Widerspruch: „Cum ... apud Mediolanum convenissemus, ... imprimis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset".

Ferner hat er, wörtlich genommen, auch damit recht, dass *der Text des Laktantius* einen Erlass des Kaisers Licinius an den

Statthalter von Bithynien bietet. Wenn er aber auch *dem Text des Eusebius* keine andere Bedeutung zuschreiben will, so bleibt er uns die Antwort schuldig auf die vielen Fragen, die sich aus der Verschiedenheit der Texte und aus der Auffassung des Eusebius ergeben.

Schon ein Jahr nach dem Erscheinen seines Aufsatzes fand Otto Seeck einen sehr temperamentvollen Gegner in *F. Görres*, der an den Ausführungen Seecks fast nichts Gutes lässt [1]).

Görres muss zugestehen, dass die Urkunde kein „kaiserliches Edikt" und deshalb auch kein „*Edikt* von Mailand" ist, macht aber trotzdem den Versuch, seine Leser zum ferneren Gebrauch der falschen Bezeichnung zu verführen: „In der Tat wird der Mailänder Brief, diese ‚magna charta libertatum' für die Christenheit, als Mailänder Edikt nach wie vor trotz Seeck in der Geschichte weiter leben; leistete doch dieses in Form eines Briefes erlassene Manifest dieselben Dienste wie ein Edikt".

Diese Weitherzigkeit in der Zulassung falscher Bezeichnungen ist ebenso unmethodisch wie die Bereitwilligkeit, eine „formelle Ausnahme" zu konstatieren, wo die regelrechte Erklärung auf Schwierigkeiten stösst. Görres kann sich nicht denken, dass die Urkunde in der Ueberschrift auch den Namen des dritten Kaisers Maximin getragen habe, da sie „eben gegen diesen Tyrannen, in dessen Staaten allein die Christen noch belästigt wurden, gerichtet" war. Da die Formel „ego Constantinus Augustus etc." nach der regelrechten Erklärung zu dem Schlusse zwingt, dass der Name Maximins in der Ueberschrift stand, hält er sie für eine „formelle Ausnahme, wie sie der weltgeschichtlichen Bedeutung einer Urkunde, die *zuerst* das unantike Prinzip der unbedingten Religionsfreiheit proklamierte, durchaus entspricht" [2]). Indes bietet die Aufnahme des Namens Maximins in die Ueberschrift, selbst wenn die Urkunde in erster Linie gegen Maximin gerichtet war, keineswegs eine Schwierigkeit. Denn der Name des dritten Kaisers wurde auch dann nicht fortgelassen, wenn sich ein Erlass gegen diesen Kaiser wandte. Ein Beispiel dafür ist das Schrei-

---

[1]) Eine Bestreitung des Edikts von Mailand, kritisch beleuchtet. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, hrsg. v. Hilgenfeld. 35. 1892. S. 282–295.

[2]) S. 290.

ben, welches Kaiser Valentinian I. auf der illyrischen Synode an die orientalischen Bischöfe erliess, um gegen die Religionspolitik seines Bruders, des Kaisers Valens, Protest einzulegen [1]).

Nach Görres hatte das „Mailänder Edikt" folgende Schicksale:

„Der Archetypus des Ediktes, die älteste Form desselben, das Exemplar, welches Konstantin und Licinius zu Mailand 313 veröffentlichten und das jedenfalls *an die beiderseitigen Prätorialpräfekten gerichtet war, ist verloren gegangen*; es galt allen Christen im Reich mit Ausnahme natürlich von Maximins, des fanatischen Christenfeinds, Reichsanteil. Später, nach Unterwerfung Bithyniens, der ersten Provinz Maximins, waren beide Kaiser bemüht, auch dessen Untertanen die Wohltaten des Mailänder Ediktes zu sichern; natürlich wurde dieses Exemplar an die (sic!) bithynischen Statthalter gerichtet; und dieser bekam ohne Zweifel, wie selbst Seeck richtig gesehen hat, die Weisung, das Dekret sukzessive, das heisst im Verhältnis der fortschreitenden Eroberung der Staaten Maximins, an die anderen asiatischen Präfekten weiterzubefördern. Laktanz und Eusebius, die beiden im Orient weilenden Zeitgenossen, hatten kein Interesse, dem in fernen Westen erlassenen ursprünglichen Exemplar des Mailänder Ediktes nachzuspüren; die völlige Wiederherstellung des Friedens in der am härtesten fast 10 Jahre durch den Diokletianssturm heimgesuchten orientalischen Kirche lag ihnen näher, und so hat denn der Verfasser der „Mortes" uns eben das durch Licinius zu Nikomedien publizierte Exemplar der Urkunde aufbewahrt und im lateinischen Wortlaut mitgeteilt, und Eusebius bietet die griechische Uebersetzung *der* Form des Erlasses, wie ihn der Statthalter Palästinas veröffentlicht hatte" [2]).

Görres gibt uns keine Auskunft, wie er sich den Archetypus des Erlasses denkt. Sind die beiden Texte fehlerhafte Abschriften davon, oder sind es Umarbeitungen, Erweiterungen, Verkürzungen? Wie erklären sich die Differenzen zwischen beiden Texten? Es fehlt, kurz gesagt, die textkritische Behandlung der Urkunde.

[1]) Vgl. J. Wittig, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten. (Kirchengesch. Abhandlungen, hrsg. v. Sdralek, X.). Breslau 1912. S. 132.

[2]) ZfwTh. 1892. S. 288.

Diese Lücke sucht der Verfasser der Greifswalder Dissertation „Die Toleranzerlasse römischer Kaiser für das Christentum“, *Hermann Hülle*, auszufüllen[1]). Er kommt in der Prüfung der Abhängigkeit beider Ueberlieferungen von einander zu keinem bestimmten, sicheren Resultat. Er neigt dazu, den Laktantiustext wie den Eusebiustext auf ein und dasselbe Reskript des Kaisers Licinius an den Statthalter von Bithynien zurückzuführen, gesteht aber „angesichts der besprochenen Abweichungen der lateinischen und griechischen Textform von einander“ die Möglichkeit zu, dass „beide Texte auf zwei eben in jenen schwer vereinbaren Stücken verschiedene Originalformen derselben Literae Licinii zurückgehen könnten, nämlich der des Laktanz auf die Form der ersten nikomedischen Veröffentlichung des Reskriptes, der des Eusebius auf die Form einer späteren palästinensischen“ [2]).

Die beiden Texte hätten also mit dem Mailänder Erlass nur insoweit zu tun, als sie ihn zitieren und seine Durchführung im einzelnen regeln. Nach ihrem Zitate müsse der Mailänder Erlass folgendermassen gelautet haben:

„(Hoc consilium ineundum esse credidimus), ut nulli omnino facultatem abnegandum putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederat, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret; ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benevolentiamque praestare“.

Woher mag Hermann Hülle so genau wissen, dass nur soviel Mailändisches in den Literae Licinii sei? Sollten die Kaiser in Mailand gar nicht an die brennende Frage gedacht haben, wie die Christen wieder ihr rechtmässiges Eigentum zurückerhalten sollen? Da zahlreiche Christen während der diokletianschen Verfolgung bettelarm geworden waren durch die Konfiskation ihrer Häuser und Güter, da die Gemeinden auf gleiche Weise ihre Versammlungshäuser verloren hatten, war diese praktische Frage schliesslich viel brennender als die theoretische Frage der vollen Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum.

---

[1]) Berlin 1895. S. 80—106.

[2]) S. 92.

Den wichtigsten Grund für seine Annahme scheint Hermann Hülle darin zu erblicken, dass Konstantin an Anulinus, den Prokonsul von Afrika, ein besonderes Schreiben über die Zurückstellung des geraubten Eigentums richtete [1]) „ohne Beziehung auf einen früheren derartigen Erlass". Das Dasein eines solchen Reskriptes liefere allein schon „einen vollgiltigen Beweis dafür, dass die analogen Bestimmungen der Literae Licinii nicht Teile eines „Mailänder" Edikts sein können, das von Konstantin und Licinius gemeinsam erlassen und in ihren Provinzen bekannt gemacht wurde"[2]).

Das wäre tatsächlich ein vollgiltiger Beweis, wenn das Reskript an Anulinus wirklich später als das Mailänder Gesetz erlassen worden wäre. Aber dafür ist noch kein Beweis erbracht worden. Afrika unterwarf sich sofort nach dem Siege Konstantins über Maxentius beim Anblick des abgeschlagenen Hauptes seines bisherigen Bedrückers. Warum sollte Konstantin noch viele Monate gewartet haben, ehe er der afrikanischen Kirche zu ihrem Recht verhalf? Das Reskript an Anulinus trägt an sich deutliche Spuren eines ersten Versuchs christenfreundlicher Einzelbestimmungen. Es ist darin nur die Rede von der Wiedererstattung des Eigentums der christlichen Gemeinden. Unerledigt geblieben ist dagegen noch die Frage, wie die heidnischen Erwerber christlichen Eigentums schadlos gehalten werden sollten. In diesem Reskript eine Parallele zu dem „nikomedischen Erlass des Licinius" sehen zu wollen, hiesse die gesetzgeberischen Fähigkeiten des Konstantin weit unter die des Licinius stellen. Und eine solche Einschätzung widerspräche ganz unserem historischen Wissen über die Veranlagung der beiden Kaiser.

Das Reskript an Anulinus sei hier wörtlich angeführt, weil es nicht nur seine Priorität vor dem Mailänder Erlass zeigt, sondern weil es auch einen Einblick gewährt in die Art der ersten christenfreundlichen Gesetzgebung Konstantins:

„Sei von uns gegrüsst, hochgeschätzter Anulinus!

Unsere Güte hat zur Gewohnheit, das, was einem anderen rechtlich gehört, nicht zu beinträchtigen, sondern vielmehr wiederherzustellen, hochgeschätzter Anulinus. Daher befehlen wir,

---

[1]) Bei Eusebius H. e. (ed. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2, 887).
[2]) S. 104.

sofort nach Empfang dieses Schreibens Veranstaltung zu treffen, dass alles das, was der katholischen Kirche in den einzelnen Städten und auch an anderen Orten gehörte, jetzt aber sich im Besitze von Bürgern und anderen Personen befindet, alsbald ihren Kirchen zurückgegeben werde. Denn es ist unser Wille, dass dies alles, was die genannten Kirchen früher besassen, ihrer Gerechtsame ausgeliefert werde. Da nun deine Hoheit erkennt, dass diese Kundgebung unseres Befehls ganz unzweideutig ist, so trage eiligst Sorge, dass alles, Gärten oder Häuser oder was sonst noch zur Gerechtsame dieser Kirchen gehörte, ihnen so schnell als möglich zurückgestellt werde, damit wir erfahren, dass du diesem unserem Befehle auf das sorgfältigste gehorcht hast.

Lebe wohl, hochgeschätzter und geliebter Anulinus!" [1])

Ganz ähnlich muss dereinst das Reskript des Kaisers Gallienus gelautet haben, welches wir aus zwei Schreiben dieses Kaisers an Demetrius und die anderen Bischöfe Aegyptens kennen. Es begann auch mit der Berufung auf die kaiserliche Gnade und befahl die Auslieferung der für religiöse Zwecke bestimmten Orte.

Es lässt sich also schwer denken, dass sich die beiden Kaiser in Mailand auf die Erklärung allgemeiner Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum beschränkt haben sollten, ohne der brennenden Frage nach der Zurückerstattung des konfiszierten und verkauften christlichen Eigentums und nach der Schadloshaltung der durch die Restitutionspflicht betroffenen heidnischen Besitzer näher getreten zu sein.

Dieser Gedanke führt von vorneherein über das an sich dankenswerte Resultat Hülle's hinaus: Es muss viel mehr Mailändisches in dem nikomedischen Erlass enthalten sein, als Hülle zugestehen will.

Wir wissen zunächst mit quellengemässer Sicherheit das eine, dass der Text des Laktantius nicht ein Mailänder Edikt, sondern ein Reskript des Kaisers Licinius an den Statthalter von Bithynien bieten will. In Frage steht nur der Charakter des eusebianischen Textes: Was hat uns Eusebius mit seinem Texte bieten wollen? Die Antwort ist ganz klar: Er wollte uns den Text des Mailänder Erlasses mitteilen; er war überzeugt, dass die von

[1]) Euseb. H. e. X, 5 § 15—17.

ihm aufgenommene Urkunde der Mailänder Erlass war. Der Beweis dafür lässt sich erbringen:

Im 9. Buche seiner Kirchengeschichte schildert Eusebius den Sieg Konstantins über Maxentius und geht dann über zu folgender Mitteilung[1]: „Hierauf suchten Konstantinus und mit ihm der Kaiser Licinius, welcher damals seine Gesinnung noch nicht geändert hatte und noch nicht in Wahnsinn gefallen war, Gott, den Urheber alles ihres Glückes sich geneigt zu machen, und erliessen beide einstimmig und gemeinschaftlich ein vollständiges und umfassendes Gesetz zu Gunsten der Christen. Sie schickten auch dem Maximinus, der damals noch über die orientalischen Provinzen herrschte und Freundschaft gegen sie heuchelte, einen Bericht von den Wundern, die Gott an ihnen getan, von dem Siege über den Tyrannen, sowie das Gesetz selbst zu“[2].

Eusebius kennt nach diesen Worten den Mailänder Erlass als ein „vollständiges und umfassendes Gesetz“. Hätte der Erlass nur den Umfang gehabt, den Hermann Hülle zugesteht, hätte er keine Bestimmungen getroffen über die praktischste aller Fragen der Kirchenpolitik, über die Restitution christlichen Eigentums, so hätte ihn Eusebius nicht als ein vollständiges und *umfassendes* Gesetz charakterisieren können. Dass der Erlass nach der Ueberzeugung des Eusebius solche Bestimmungen enthielt, geht aus seinem weiteren Bericht über das Verhalten Maximins hervor. Maximin

[1]) Euseb. H. e. IX, 9, 12.

[2]) Die Beweiskraft dieser Stelle hat schon A. Crivellucci (L'editto di Milano. Studi storici I. S. 239), der im allgemeinen den Ausführungen Seecks zustimmt, fast richtig erkannt. Er hat sie nur nicht genügend mit den anderen Aussagen des Eusebius verbunden; er hat auch nicht scharf genug betont, dass in dieser Stelle eine Bemerkung zu Bedenken Anlass gibt, nämlich dass Konstantin und Licinius ihrem Mitkaiser gleichzeitig den Bericht über ihren Sieg und das Toleranzgesetz zusandten und dass Maximin daraufhin aus Furcht vor ihnen das Reskript an Sabinus erliess: dies alles noch vor Beginn der Feindseligkeiten mit Licinius. Diese Verbindung der Tatsachen ist unmöglich. Denn das Mailänder Gesetz kann kaum in die Hände Maximins gekommen sein, ehe er die Feindseligkeiten begann. War doch das Gesetz frühestens Mitte Januar erlassen, und schon am 30. April fand die Schlacht auf dem Campus Serenus statt. In dieser Verbindung der Tatsachen hat sich also Eusebius wahrscheinlich geirrt; aber ich sehe nicht ein, warum deshalb die Tatsachen selbst, oder auch nur eine von ihnen, erdichtet sein sollten. Mit gleichem Rechte, wie das Mailänder Edikt, könnte man auch den Krieg zwischen Maximinus und Licinius als unhistorisch hinstellen!

erliess in jener Zeit, — Eusebius sagt, es sei dies auf das Mailänder Gesetz hin geschehen, (nach Hülle's klaren Ausführungen (63 ff) ein Anachronismus: nur der Bericht über das Schlachtenwunder an der milvischen Brücke konnte der Anlass gewesen sein) — ein Reskript an den Praefectus praetorio Sabinus mit der Aufforderung, die Christen mehr durch Freundlichkeit als durch Gewalt für den Dienst der Götter zu gewinnen und denen, welche ihrer eigenen Gottesverehrung nachgehen wollen, freien Willen zu lassen. Die Christen hätten indes diesem Erlass nicht recht getraut: „Niemand von den Unsrigen wagte es daher, eine gottesdienstliche Versammlung zu halten oder sich öffentlich zu zeigen, da das kaiserliche Schreiben solches nicht ausdrücklich gestattete. Denn dieses gebot nur, uns vor Kränkungen zu schützen, forderte uns aber keineswegs auf, Zusammenkünfte zu halten, Gotteshäuser zu bauen oder sonst eine von den gewohnten religiösen Handlungen vorzunehmen. *Und doch hatten die Sachwalter des Friedens und der Gottesfurcht, Konstantin und Licinius, an ihn geschrieben, dies zu gestatten, und selbst allen ihren Untertanen durch Edikte und Gesetze diese Erlaubnis erteilt*" [1]).

Eusebius versteht also unter einem vollständigen und umfassenden Gesetze, wie es nach ihm der Mailänder Erlass war, mehr als eine allgemeine Erklärung über Duldung und Gleichberechtigung des Christentums, und ist der Ueberzeugung, dass in dem an Maximinus gesandten gemeinsamen Gesetze Bestimmungen über Kult und Kultstätten gestanden haben.

Und aus seinem 10. Buche geht hervor, dass er auch überzeugt war, dieses gemeinsame Gesetz mit den Bestimmungen über

---

Otto Seeck freilich schliesst von der falschen Verbindung der Tatsachen auf die Ungeschichtlichkeit der einen Tatsache, die er eben durchaus als unhistorisch nachweisen wollte, und bemerkt auf den Einwand Crivellucci's voll Behagen: „Dies wäre an sich sehr bestechend; nur beweist leider die Chronologie der Ereignisse, dass der brave Kirchenhistoriker hier, wie so oft, geschwindelt hat". (Geschichte des Untergangs der antiken Welt. I. Bd. Anhang S. 458). Allein die einfachen Tatsachen, dass die beiden Kaiser dem Maximin einen Bericht über die Vernichtung des Maxentius und (später) das Mailänder Gesetz übersandt haben, werden durch die irrige Verbindung dieser Tatsachen mit dem Erlass an Sabinus in ihrer Geschichtlichkeit gar nicht berührt. Vgl. Sesan, Kirche und Staat. I. S. 166 f.

[1]) Euseb. H. e. IX, 9 a, 12.

Kult und Kultstätten vor sich zu haben. Er sagt: „Nun wollen wir auch *die* Verordnungen der Kaiser Konstantin und Licinius aus der lateinischen Sprache übersetzt hier anführen“, das heisst doch nichts anderes als die Verordnungen, von denen er im vorhergehenden Buche gesprochen. Und an erster Stelle unter diesen Verordnungen steht unsere Urkunde!

Das klare Zeugnis des Eusebius könnte nur dann umgestossen werden, wenn ihm der Wortlaut der Urkunde selbst widerspräche. Denn das ist doch unmethodisch, zu sagen, Eusebius hätte wie Laktantius zu wenig Interesse gehabt an dem im fernen Abendlande erlassenen Gesetze, weil ihm das Schicksal der morgenländischen Kirche viel näher gelegen hätte! Dass der *eusebianische Text* dem eusebianischen Zeugnis widerspreche, hat noch niemand beweisen wollen und können. Deshalb dürfen wir sogleich zu dem Nachweis übergehen, dass in dem Texte ganz deutliche Spuren seines mailändischen Ursprungs zu bemerken sind.

Da kommt vor allem die Einleitung inbetracht. Der eusebianische Text bietet diese Einleitung, der Text des Laktantius nicht. Laktantius bringt sonst die Urkunden vollständig, und mit keinem Worte deutet er an, dass er die Literae Licinii in verkürzter Gestalt darbieten wolle. Es lässt sich auch kein Grund denken, der ihn zur Unterdrückung der Einleitung bewogen haben könnte, zumal er den übrigen Text mit allen seinen Wiederholungen und Weitschweifigkeiten und Formeln aufgenommen hat. Gerade die Einleitung, welche den ganzen Erlass motiviert, hätte in sein Thema gepasst. Wir müssen darum annehmen, dass die Literae Licinii diese Einleitung nicht hatten, oder genauer gesagt, dass der *nikomedische* Erlass des Licinius diese Einleitung nicht hatte.

Ist es nun wahrscheinlich, dass Licinius einem späteren palästinensischen Texte des Erlasses diese Einleitung hinzugefügt hat? Das wird nur dem möglich erscheinen, der keine andere Möglichkeit einsehen will, als dass auch der eusebianische Text ein licinianischer Erlass und sonst nichts weiter sei. Es lässt sich kein Grund denken, welcher die Hinzufügung einer solchen Einleitung für Palästina motivieren könnnte. Dagegen lässt sich dartun, dass die Einleitung für die einstigen Gebiete Maximins keinen Sinn hatte und darum von Licinius sowohl in seinem bithynischen

wie in seinem angeblichen palästinensischen Erlasse *weggelassen* werden musste.

Die Einleitung greift nämlich zurück auf die frühere kaiserliche Religionspolitik, auf das Toleranzedikt des Galerius und die an die Richter ergangenen Ausführungsbestimmungen, und erinnert an die harten Bedingungen, unter denen damals die Duldung des Christentums gewährt wurde [1]). Dieses Toleranzedikt und seine Ausführungsbestimmungen waren aber in den Ländern des Christenfeindes Maximin nie veröffentlicht worden. Als diese Länder unter die Herrschaft des Licinius kamen, genossen sie zum ersten Male den Segen kaiserlicher Toleranz. In Reskripten für diese Länder konnte Licinius nicht sagen, dass für sie schon vor langem der Befehl ergangen sei, dass jedem einzelnen die Freiheit gewährt werden müsse, die ihm zusagende Religion zu wählen. Denn das Toleranzedikt des Maximin, erst in letzter Stunde dem Tyrannen entrungen, wurde ja erst *nach* der Eroberung Bithyniens und Palästinas, also auch erst *nach* dem bithynischen und dem hypothetischen palästinensischen Reskript des Licinius erlassen.

Der eusebianische Text bietet also mit seiner Einleitung ein kaiserliches Reskript, welches *vor* die licinianischen Eroberungen fällt und zunächst für jene Länder abgefasst wurde, in denen das Toleranzedikt des Galerius samt seinen Ausführungsbestimmungen veröffentlicht worden war. Es sagt von sich selbst aus, wo die in ihm enthaltenen Beschlüsse gefasst worden sind, nämlich in Mailand. Dass es für die Länder, in denen das Toleranzedikt des Galerius veröffentlicht worden, als eine blosse Wiederholung des Galeriuserlasses ganz überflüssig gewesen wäre, wie Seeck behauptet, hat schon Görres widerlegt. Es proklamierte das Christentum nicht bloss wie dieses als eine Religio licita, also nicht nur die *Duldung* des Christentums, sondern seine *Gleichberechtigung mit* dem Heidentum.

Es wird kaum notwendig sein, dem Einwand zu begegnen, dass nicht nur in der Einleitung, sondern auch im ferneren Wort-

[1]) Valerian Sesan, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche. I. Band, Czernowitz 1911 S. 221 meint, die Einleitung greife nicht auf diese beiden Dokumente, sondern auf ein Religionsgesetz Konstantins vom Jahre 312 zurück. Auch bei dieser Annahme enthält unser Beweisgang seine Geltung (mutatis mutandis). Vgl. darüber weiter unten.

laut des Erlasses frühere kaiserliche Kundgebungen an den Statthalter zitiert sind und ebensogut wie die Einleitung in den Literae Licinii hätten gestrichen werden müssen. Denn bei genauerem Zusehen wird man finden, dass an diesen Stellen eine völlige Streichung nicht notwendig war. Sind doch auch an die Statthalter Maximins Verordnungen mit harten Bedingungen und Bestimmungen über die Konfiskation christlichen Eigentums ergangen. Und um solche handelt es sich an den beiden inbetracht kommenden Stellen. Tatsächlich ist an der ersten Sfelle (§ 6) das entscheidende Wort „ἡμῶν", das an der zweiten Stelle auch im griechischen Texte fehlt, gestrichen!!

Notwendiger ist es, einen anderen Einwand vorweg zu nehmen. Eduard Schwartz sagt in seinem Kapitel über die Oekonomie der eusebianischen Kirchengeschichte [1]), dass die Wiedergabe der Aktenstücke (Buch X, 5) von Eusebius am Beginn des 10. Buches (X, 2, 2) angekündigt werde. Kurz vor dieser Stelle schildert Eusebius den glücklichen Zustand der Kirche nach dem Sturz der Tyrannen, besonders die Freude über die Wiederaufrichtung der christlichen Gotteshäuser, und schreibt: „Ja auch die obersten Machthaber selbst suchten durch zahlreiche christenfreundliche Gesetze die uns von Gott erwiesene hohe Gnade noch zu erhöhen und zu vermehren. An die Bischöfe gelangten kaiserliche Schreiben, desgleichen Würden und Geschenke an Geld. Es dürfte nicht unpassend sein, diese Schreiben am geeigneten Orte dieser unserer Geschichte einzuverleiben, damit sie auch zur Kenntnis der Nachwelt gelangen".

Nach diesen Worten würde unsere Urkunde allerdings erst in die Zeit nach dem Sturze des Tyrannen Maximin zu datieren sein. Allein die ganze Anordnung ist nicht ursprünglich. Die Aktenstücke befanden sich, wie Eduard Schwartz aus der Ueberlieferungsgeschichte mitteilt, *vor* der Niederschrift des 10. Buches der Kirchengeschichte am *Schluss des 9. Buches!* Es bleibt also wahr, dass unter ihnen jene Dokumente sind, von denen Eusebius im Verlauf des 9. Buches spricht. Als sich Eusebius entschloss, sie im 10. Buche unterzubringen, schrieb er jene Ankündigung, die streng genommen nur auf den grösseren Teil der Aktenstücke passt.

---

[1]) E. Schwartz und Theodor Mommsen, Eusebius. Dritter Teil. Lpz. 1909. S. 46.

Der eusebianische Text der Urkunde ist also die Uebersetzung des Mailänder Erlasses, während der Text des Laktantius eine für die neueroberten Länder Maximins ausgefertigte teilweise Wiederholung des mailändischen Erlasses ist. Die unmittelbaren Vorlagen der beiden Texte sind also nicht identisch, wenn sie auch beide eng mit dem Mailänder Erlasse zusammenhängen.

Von diesem neuen Gesichtspunkte aus gewinnen auch jene Textverschiedenheiten, welche sich nicht ohne weiteres als Uebersetzungsfehler des Eusebius erweisen lassen, ein erhöhtes Interesse.

Eigentliche Versehen des Eusebius sind nur folgende beiden Stellen:

1) § 4. ἅτινα ἐδόκει ἐν πολλοῖς ἅπασιν ἐπωφελῆ εἶναι.	quae videbamus pluribus hominibus profutura, verlesen in „pluribus omnibus"
2) § 14. ταύτης τῆς ἡμετέρας νομοθεσίας καὶ τῆς κἀγαθίας ὅρος...	huius sanctionis benevolentiae forma, verlesen in „sanctionis *et* benevolentiae".

Die Ausdrucksweise des Originaltextes ist an folgenden Stellen verkürzt übersetzt:

1) § 4. εὐμενές	placata atque propitia;
2) § 6. περὶ τῶν χριστιανῶν	super Christianorum nomine videbantur;
3) § 6. ἄνευ τινὸς ὀχλήσεως	citra ullam inquietudinem et molestiam;
4) § 8. ἐξουσίαν	potestatem similiter apertam . . . liberam facultatem.

Die Ausdrucksweise des Originaltextes ist in der Uebersetzung erweitert an folgenden Stellen:

1) § 4. τὸ θεῖον αἰδώς τε καὶ τὸ σέβας	divinitatis reverentia;
2) § 5. ὅπως μηδενὶ παντελῶς ἐξουσία ἀρνητέα ᾖ τοῦ ἀκολουθεῖν καὶ αἱρεῖσθαι τὴν τῶν χριστιανῶν παραφύλαξιν ἢ θρησκείαν, ἑκάστῳ τε ἐξουσία δοθείη τοῦ διδόναι ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν ἐν ἐκείνῃ τῇ θρησκείᾳ, ἣν κτλ.	ut nulli omnino facultatem abnegandum putaremus, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederat, quam etc.

3) § 9. τοῖς αὐτοῖς χριστιανοῖς	Christianis;
4) § 10. οἱ ἠγορακότες τοὺς αὐτοὺς τόπους	qui emerunt;
5) § 12. τῆς κοινῆς καὶ δημοσίας ἡσυχίας . . .	quieti publicae.

Alle diese genannten Verschiedenheiten lassen sich leicht auf die nicht ganz einheitliche Technik des Uebersetzers zurückführen und sind keineswegs inhaltliche Verschiedenheiten.

Inhaltliche Verschiedenheiten finden sich an fünf Stellen:

1) Mailänder Text (§ 4):	Nikodemischer Text:
ὅπως ὅ τί ποτέ ἐστι θειότητος καὶ οὐρανίου πράγματος, ἡμῖν . . . . . εὐμενὲς εἶναι δυνηθῇ.	quo quidem divinitas in sede coelesti nobis . . . . propitia possit existere.

Der Text des Eusebius ist rätselhaft. Eusebius ist an dieser Dunkelheit sicher nicht schuld. Sie muss auf seine Vorlage zurückgeführt werden. Der Text des Lactantius liefert ein klareres Bild [1]). Da ist nicht mehr die Rede von etwas Göttlichem und etwas Himmlischem, „was es auch sei“, sondern von der Gottheit, die im Himmel thront. Es ist ganz undenkbar, dass hier nichts anderes als eine freie Uebersetzung vorliegen sollte. Ferner ist es undenkbar, dass der nikomedische Text mit seiner klaren Verbesserung der dunklen Stelle zeitliche Priorität vor dem eusebianischen Texte haben sollte, wie man diesen auch deuten mag.

2) Mailänder Text (§ 5):	Nikodemischer Text:
ὅπως ἡμῖν δυνηθῇ τὸ θεῖον	ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur . . .

Dieser Zusatz des nikomedischen Textes bringt weder für noch gegen unser Resultat ein neues Argument. Aber unter Voraussetzung der Richtigkeit unseres Resultates erhält der Zusatz doch eine ganz besondere Bedeutung: Er ist das offene Bekenntnis des Licinius zu der Gottheit, welche dem Kaiser Konstantin den Sieg an der milvischen Brücke verliehen hat; er ist kein Zeugnis für die Bekehrung des Licinius zum Christentum, aber er klingt

---

[1]) Dass Laktantius dazu neigt, Konstantin in besserem Lichte erscheinen zu lassen, zeigt H. Silomon, Laktanz, De mortibus persecutorum (Hermes 1912, 2, 250—275).

doch wie ein Protest gegen einen etwaigen Vorwurf, als treibe Licinius nur gezwungen, um Konstantins willen, christenfreundliche Politik, und gibt der Aeusserung des Eusebius im 9. Buche (IX, 9, 12) eine bestimmte Färbung, dass nämlich Licinius zur Zeit des „vollständigen und umfassenden Gesetzes“ noch nicht dem Wahne, dem er später anheimfiel, sein Herz zugewendet hatte.

3) Mailänder Text (§ 6):	Nikomedischer Text:
ἵν' ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων, αἵτινες τοῖς προτέροις ἡμῶν γράμμασι τοῖς πρὸς τὴν σὴν καθοσίωσιν ἀποσταλεῖσι περὶ τῶν χριστιανῶν ἐνείχοντο, καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ, καὶ νῦν κτλ.	ut amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine videbantur, nunc vere ac simpliciter unusquisque eorum etc.

Ueber das Fehlen des ἡμῶν im nikomedischen Texte mussten wir schon weiter oben sprechen. Es liefert für unsere Deutung des eusebianischen Textes ein beinahe eben so starkes Argument wie das Fehlen der Einleitung. Aber auch die anderen Textdifferenzen dieser beiden Stellen sind bemerkenswert. Denn sogar jene, welche in beiden Texten nur die Literae Licinii sahen, liessen sich durch solche Verschiedenheiten bewegen, zwei verschiedene Auflagen desselben licinianischen Erlasses anzunehmen. Dass Eusebius als Uebersetzer die Bemerkung über die Härte und Ungnädigkeit der Bedingungen aus Eigenem hinzugefügt haben sollte, hält man wohl für ausgeschlossen. Da dieses Urteil über die eigenen früheren Erlasse etwas ganz Ungewöhnliches ist, kann man sich gewiss eher denken, dass es bei einer Neuausgabe des Erlasses gestrichen, als dass es hinzugefügt worden ist, zumal da dies durch Licinius geschehen sein müsste, zu dessen Charakter das aufrichtige Geständnis früherer Härte am wenigsten passt. Dem Charakter Konstantins entspricht es. Er hat es in den Mailänder Erlass hineingesetzt, und Licinius hat es gestrichen, als er den Mailänder Erlass für die von ihm eroberten Länder Maximins zurechtstutzte. Otto Seeck nimmt übrigens an, dass es im Texte des Laktantius nur durch Zufall ausgefallen sei. Das Homoteleuton „continebantur (ἐνείχοντο) –videbantur“ sei schuld daran.

4) Mailänder Text (§ 8):

Ὅπερ ἐπειδὴ ἀπολελυμένως αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν δεδωρῆσθαι θεωρεῖ ἡ σὴ καθοσίωσις, καὶ ἑτέροις δεδόσθαι ἐξουσίαν τοῖς βουλομένοις τοῦ μετέρχεσθαι τὴν παρατήρησιν καὶ θρησκείαν ἑαυτῶν · ὅπερ ἀκολούθως τῇ ἡσυχίᾳ τῶν ἡμετέρων καιρῶν γίνεσθαι φανερόν ἐστιν, ὅπως ἐξουσίαν ἕκαστος ἔχῃ τοῦ αἱρεῖσθαι καὶ τημελεῖν ὁποῖον δ' ἂν βούληται θεῖον.

Nikomedischer Text:

quod cum iisdem a nobis indultum esse pervideas, intelligit Dicatio tua, etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam; ut in colendo, quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem . . .

Schwartz macht zwei Vorschläge, um den Text des Eusebius zu verbessern. Entweder müsse man θεωρεῖς, ‹συνορᾷ› schreiben oder ὅπερ und γίνεσθαι streichen. In beiden Fällen bleibt der Eusebiustext der längere, und der Laktantiustext erscheint als der korrigierte und demnach als der spätere.

5) Mailänder Text (§ 12):

ἡ θεία σπουδὴ περὶ ἡμᾶς . . . βεβαίως διαμενεῖ.

Nikomedischer Text:

. . ut divinus iuxta nos favor . . prospere successibus nostris cum beatitudine nostra publica perseveret.

An dieser Stelle glaubt man eher an eine Auslassung des Eusebius als an einen Zusatz des Laktantius. Aber wenn man bedenkt, dass der bithynische Erlass mitten im Kriegsglück des Licinius veröffentlicht worden ist, wird man es für das Wahrscheinlichere halten, dass der Zusatz von Licinius selbst herrührt.

6) Mailänder Text (§ 14):

ταῦτα τὰ ὑφ ἡμῶν γραφέντα πανταχοῦ προθεῖναι κτλ.

Nikomedischer Text:

prolata programmate tuo haec scripta et ubique proponere etc.

Auch diese Verschiedenheit führt man auf Ungenauigkeit des Eusebius zurück, obwohl sie ebensogut bei der Neubearbeitung des Erlasses durch Licinius entstanden sein kann.

Während also das Fehlen der Einleitung im Laktantiustexte dazu zwingt, den Text des Eusebius als das aufzufassen, als was

ihn Eusebius bietet, nämlich als die Uebersetzung des Mailänder Erlasses, so liefern die anderen Textverschiedenheiten ausser des ἡμῶν im § 6 keine weiteren ausschlaggebenden Argumente, nur dass sie sich leichter erklären lassen, wenn man im Texte des Eusebius die Uebersetzung des Mailänder Erlasses und im Texte des Laktantius eine licinianische Umarbeitung des Mailänder Erlasses für die Länder Maximins sieht.

Ein sehr beachtenswertes Argument, das ausserhalb der Textüberlieferung liegt, betont F. Görres in seiner Polemik gegen Seeck: „Der Seeck'sche ‚Erlass von Nikomedia' soll nur licinianisch sein. Der monotheistische Beigeschmack rührt aber von Konstantin her, der von seinem edlen Vater Konstantius monotheistische Neigungen ererbt hatte; das ganze Religionsgesetz war Konstantins Werk und wurde von Licinius, dem damaligen gefälligen Bundesgenossen, einfach akzeptiert. Seeck übersieht völlig, dass Licinius, der illyrische Bauernsohn, bloss im Lagerleben geschult, der Feind der Geistesbildung, der Freund des Mammons und der Weiber, der Würgengel der Dynastie seines Wohltäters Galerius, überhaupt eine derb realistische Natur, von religiöser Spekulation weit entfernt war und nur wegen seines Antagonismus gegen Daja und des Bündnisses mit Konstantin mit diesem in Christenfreundlichkeit wetteiferte" [1]).

Das einzige, was Otto Seeck mit seiner Kritik sicher gestellt hat, ist, dass man unsere Urkunde weder als kaiserliches *Edikt*, noch als *Edikt* von Mailand ansprechen kann. Das Gesetz ist erlassen worden in der Form eines *Reskriptes*, die indes nicht geringere gesetzliche Wirkungen hatte als die eines Ediktes. Das Mailänder Reskript war in mehreren Exemplaren ausgefertigt und wahrscheinlich an den Präfektus Urbi und an die Praefecti praetorio in je einer Ausfertigung übersandt. Diese hatten es dann in Verbindung mit einem einführenden Schreiben öffentlich anzuschlagen. Jetzt erst wurde das Gesetz zum *Edikt*, nämlich zum Edikt des betreffenden Beamten. Und da diese Veröffentlichung durch die Präfekturen sicherlich noch im Jahre 313 geschah, darf man tatsächlich von einem „Toleranzedikt des Jahres 313" reden. Will man aber den Ursprungsort mitnennen, dann wird man sich,

[1]) ZfwTh. 1892. S. 293.

wenn man genau sein will, zu dem Namen „Mailänder Toleranzreskript vom Jahre 313“ bequemen müssen.

Das Gesetz hatte zunächst nur Geltung für die Länder der Kaiser Konstantin und Licinius. Seine Urheber hofften, dass sich auch Kaiser Maximin zur Veröffentlichung des Gesetzes bereit finden werde. Allein noch ehe es an dessen Adresse gelangen konnte, war schon der helle Krieg zwischen Maximin und Licinius ausgegebrochen. In raschem Siegeszuge nahm Licinius die Hauptstadt Maximins, Nikomedien. Rasch ergriff er das geeignetste Mittel, die Länder Maximins auch moralisch für sich zu gewinnen: Er liess das Toleranzgesetz von Mailand mit unwesentlichen, durch die Verhältnisse bedingten Abänderungen auch für Bithynien veröffentlichen.

Um dem Sieger diese Waffe aus der Hand zu nehmen, erliess jetzt auch Maximin ein Toleranzgesetz und zwar in der Form eines kaiserlichen Ediktes [1]. In der Anlage des Ediktes merkt man ganz deutlich, dass das licinianische Reskript als Vorlage gedient hat. Aus der Zusammenstellung der Texte würde man einen Indizienbeweis führen können dafür, dass der nikomedische Erlass tatsächlich ohne die Mailänder Einleitung veröffentlicht worden ist.

Inhaltlich erreicht das Edikt Maximins bei weitem nicht die Höhe der mailändisch-nikomedischen Gesetzgebung, weder in seinem ersten noch in seinem zweiten Teil. Es gewährt nicht völlige Religionsfreiheit, nicht Gleichberechtigung des Christentums mit dem Heidentum, sondern nur völlige Duldung des christlichen Kultes. Zur Restitution christlichen Gutes verpflichtet es nur den kaiserlichen Fiskus und die Stadtverwaltungen, nicht aber Privatleute. Darum erübrigte sich auch eine Bestimmung über die Schadloshaltung heidnischer Inhaber christlichen Eigentums.

Bis hierher war meine Untersuchung vorgedrungen, als mir das neue Buch von Valerian *Sesan*, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Grossen und bis zum Falle Konstantinopels, I. Band (Czernowitz 1911) in die Hände kam. Hier und da auf anderem Wege, meist aber geleitet von denselben textkritischen Einzelresultaten, ist Sesan zu dem gleichen Hauptresultate gelangt, wie ich. Er widmet dem Mailänder Reli-

---

[1]) Euseb. H. e. IX, 10; 7—11.

gionserlass ein Drittel des ganzen ersten Bandes (S. 128—237), d. i. siebenmal mehr Raum, als mir in dieser Publikation zur Verfügung stand. Sehr ausgiebig benutzt er das rhetorische Moment zur Beweisführung, versucht seinem Gegner jeden Seitenweg abzuschneiden, horcht den untersuchten Dokumenten eine Fülle von Gedanken ab, baut sich für jeden Schritt, den er vorwärts tut, eine feste Strasse und findet trotzdem nicht die Zustimmung seines Rezensenten V. Schultze, der sich in seinem Konstantinsartikel in der Real-Enzyklopädie den Ausführungen Hülle's angeschlossen hatte. V. Schultze hat indes seine Gegengründe noch nicht dargelegt.

Auch Sesan sieht das Hauptargument für seine These in dem Fehlen der Einleitung und des ἡμῶν (§ 6) im nikomedischen Texte. Einleitung und Paragraph 6 beziehen sich aber nach seiner Meinung nicht auf das Galeriusedikt und auf Ausführungsbestimmungen an die Richter, sondern auf einen angeblichen Religionserlass Konstantins vom Jahre 312. Hier ist Sesan wohl auf einen Irrweg geraten, auf dem ihm das Gespenst des schon lange totgeglaubten Religionsgesetzes von 312 entgegentrat, um ihm, der so sicher auf sein richtiges Ziel losschritt, durch die eine Irrung gerade am entscheidenden Punkte das Vertrauen seiner Leser zu nehmen. Die Gründe, welche Sesan für die Existenz eines solchen Erlasses vorzubringen weiss, bewirken höchstens, dass man die Aufstellung einer solchen Hypothese entschuldigen kann, genügen aber nicht einmal zu einem Wahrscheinlichkeitsbeweise. Warum sollte die „Instruktion an die Richter“, wie sie im Galeriusedikt in Aussicht gestellt wird, nicht als ἀντιγραφή oder als γράμματα bezeichnet werden? Warum sollte sie nicht ebensogut wie das angebliche Konstantinsgesetz „viele und schwere Bedingungen“ enthalten haben können, da doch Eusebius ganz klar bezeugt, wie wenig zufrieden die Christen mit dem Gesetze des Galerius waren? Und warum sollte in der Instruktion nicht noch einmal das Wort von der den Christen gewährten ἐξουσία wiederholt worden sein?

Obwohl also Sesan am rechten Ziele angekommen ist, kann man sich nicht wundern, dass ihm sein obengenannter Rezensent über diese eine brüchige Stelle nicht folgen wollte.

Sesan nennt das Mailänder Gesetz wieder, wie schon Görres prophezeit hatte (vgl. oben S. 48), ein Edikt, vielleicht weil Eusebius

den Ausdruck διάταξις dafür gebraucht (vgl. S. 190). Er rechtfertigt indes nirgends die Wiederaufnahme dieser falschen Bezeichnung.

Grosse Mühe gibt er sich dagegen, das Fehlen jeglicher Ueberschrift im eusebianischen Texte zu erklären. Den Grund dafür glaubt er in der offiziellen Verfluchung des Licinius und in der Ausradierung seines Namens aus dem Original der Mailänder Urkunde zu finden. Warum blieb aber der Name des Licinius im Texte der Urkunde stehen? An dieser Stelle wie auch an anderen ist es zu bedauern, dass Sesan die Berliner Ausgabe der eusebianischen Kirchengeschichte nicht zur Hand hatte. Die Ausführungen des Herausgebers E. Schwartz über die Entstehung und Oekonomie der Kirchengeschichte hätten ihn wohl gehindert zu behaupten, dass Eusebius erst nach der Ausradierung der verfehmten kaiserlichen Namen in den Besitz der Mailänder Urkunde gekommen sei.

Mit weiteren Aufstellungen Sesans werden sich noch andere Mitarbeiter dieser Festschrift zu befassen haben. Denn dass der Mailänder Erlass ein Eckpfeiler für die gesamte Konstantinsforschung ist, das steht über allem Zweifel. Und Sesan hat es mit einer seltenen Feinheit gefühlt und hat mutig begonnen, auf diesen Pfeiler sein Gebäude zu stützen. Die Wahrheit der christlichen Gesinnung Konstantins, die Gewährung absoluter Glaubens- und Kultfreiheit, d. h. der rechtlichen Stellung des Christentums als einer Staatsreligion und der gleichzeitige Bestand zweier Staatsreligionen nebeneinander sind die drei grossen historischen Erkenntnisse, welche durch die textkritische Sicherstellung des Mailänder Religionsgesetzes begründet werden.

III.

Lactantius' De mortibus persecutorum

oder

Die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskripts vom Jahre 313

von

Dr. phil. ALFONS MUELLER
Studienpräfekt in Rottweil.

Es war eine denkwürdige Zeit, in welcher *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, der christliche Cicero, lebte und schrieb. Zum letzten Male tobte der Kampf zwischen dem sinkenden Heidentum und der neuen Weltreligion. Ueber zehn Jahre [1]) (303 bis 313) wütete die letzte weitverzweigte, überaus blutige Christenverfolgung; aber sie endete mit einem glänzenden und endgültigen Triumph der christlichen Kirche. Auf den welthistorischen Sieg Konstantins über Maxentius vom 28. Oktober 312 an der Milvischen Brücke folgte anfangs 313 die erlösende Tat des Mailänder Toleranzreskripts, welches der Kirche die längst ersehnte Freiheit brachte.

Den Text „dieses Freiheitsbriefes der Kirche" [2]), der „magna charta für die Bekenner des Christentums" [3]), hat uns Laktanz in seiner Schrift De mortibus persecutorum c. 48 (p. 228) in der

---

[1]) Vgl. Lactantius, De mortibus persecutorum 48, 13 (p. 233) und 52, 4 (p. 237). Zitiert wird nach der Ausgabe von *S. Brandt* und *G. Laubmann* im CSEL vol. 27 pars II fasc. II, Wien 1897.

[2]) F. M. *Flasch,* Constantin der Grosse als erster christlicher Kaiser, Würzburg 1891, 14.

[3]) A. *Linsenmayer,* Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, München 1905, 227.

Fassung überliefert, wie das Reskript am 13. Juni 313 durch Kaiser Licinius in Nikomedien veröffentlicht wurde [1]). Im Gefühle des Triumphes, im Jubel über die wiedergewonnene Ruhe hält der Verfasser Rückschau auf die lange Zeit der Verfolgung, speziell durch die Kaiser Diokletian (284—1. Mai 305), Maximianus Herculius (285—1. Mai 305), Maximinus Galerius (293—5. Mai 311), Severus (ermordet 307) und Maximinus Daja oder Daza (1. Mai 305 bis Spätsommer 313). Unwillkürlich musste den Christen nach dem Befreiungsreskript der Gedanke sich aufdrängen: Wie hat doch Gott alle Feinde Christi gedemütigt und über seine Kirche gewacht! Diese Gedanken bringt Laktanz, der selbst ehemals Heide gewesen, in seiner Schrift in dramatischer Weise zum Ausdruck [2]). Seine „historische Tendenzschrift“ [3]) ist dem Nachweis gewidmet, „dass der allerhöchste Gott seine Macht und Majestät in der Vertilgung und Vernichtung der Feinde seines Namens erwiesen hat“ [4]). So ist diese „älteste historische Schrift der christlich-lateinischen Literatur“ [5]) ein äusserst wertvolles Dokument für die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Reskriptes von Mailand, um so wertvoller, je näher die Abfassungszeit dem berühmten Reskripte liegt.

Da nun das Büchlein „Ueber die Todesart der Verfolger“ viel umstritten ist, müssen wir zunächst zu einigen grundlegenden Fragen Stellung nehmen. Dass Laktanz der Verfasser ist, wird gegenwärtig so gut wie allgemein anerkannt [6]) Wir haben es in

---

[1]) Eusebius hat es uns hist. eccl. X 5. § 1–14 (ed. Schwartz, GCS: Eusebius II 2, 883—887) in griechischer Uebersetzung überliefert. Ueber die Beziehungen der beiden Texte zum Original vgl. die vorausgehende Abhandlung von Jos. *Wittig*, besonders S. 52 ff. und S. 58.

[2]) Er hat solche Ideen auch sonst, teilweise früher, ausgesprochen, z. B. Div. inst. IV 27, 5 (ed. Brandt im CSEL 19 p. 385); V 23, 3 (p. 477).

[3]) H. *Jordan*, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, 88. R. *Pichon*, Lactance, Paris 1901, 428 nennt die Schrift „einen originellen Versuch einer Philosophie der Geschichte“.

[4]) De mort. 1, 7 (p. 173): de quo exitu eorum testificari placuit, ut omnes qui procul remoti fuerunt uel qui postea futuri sunt, scirent, quatenus uirtutem ac maiestatem suam in extinguendis delendisque nominis sui hostibus deus summus ostenderit.

[5]) O. *Bardenhewer* in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VII² 1313.

[6]) R. *Pichon* a. a. O. 337—360; A. *Harnack*, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur II. Bd., Leipzig 1904, 421 ff.; P. *Monceaux*, Histoire lit-

der Schrift nicht mit einem geringwertigen Pamphlet [1]) zu tun, sondern mit einer wertvollen Geschichtsquelle zumal für die Diokletianische Zeit [2]). „Bewusste Abweichungen von der geschichtlichen Wahrheit haben dem Verfasser nicht nachgewiesen werden können“ [3]). Man kann seiner von ihm c. 1, 7 (p. 173 ff.) und c. 52, 1 (p. 236 ff.) ausgesprochenen redlichen Absicht durchweg trauen. Allerdings hat er von seinem Standpunkte aus die christenfeindlichen und christenfreundlichen Herrscher vielfach einseitig charakterisiert [4]), und deshalb muss ein Geschichtsforscher für die Diokletianische Zeit andere zuverlässige Geschichtsquellen zum Vergleich heranziehen, um nach Ausschaltung des Subjektiven bei den einzelnen Schriftstellern ein richtiges Zeitbild zu erhalten. Aber derartige Mängel geschichtlicher Treue teilt Laktanz mit anderen Geschichtschreibern, und solche Uebertreibungen in der Darstellung sind bei der Erregung der Geister in jenen Jahren wohl begreiflich. Im übrigen war Laktanz wie wenige in der Lage, wahrheitsgetreu zu berichten auf Grund des Augenscheins und sorgsamer Nachforschungen und Studien. In den Jahren 285—290 war ihm von Kaiser Diokletian in der neuen Reichshauptstadt Nikomedien eine Professur für lateinische Rhetorik übertragen worden [5]). So erlebte er den Ausbruch der Verfolgung als Augenzeuge [6]). Gewiss musste er nun den Katheder verlassen; doch litt er nicht körperlich unter der Verfolgung, wie sein Freund Donatus, dem er die Schrift, wie schon früher sein Büchlein De ira Dei, gewidmet hat und dessen Heldenhaftigkeit er mit Begeisterung preist [7]). Aber

---

téraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu' à l'invasion arabe, t. III, Paris 1905, 340—342; O. *Bardenhewer*, Patrologie [3] Freiburg 1910, 181; K. *Jagelitz*, Ueber den Verfasser der Schrift de mortibus persecutorum, Programm, Berlin 1910.

[1]) So besonders J. *Burckhardt*, Die Zeit Constantins des Grossen [2] Leipzig 1880, 39 und sonst.

[2]) R. *Pichon* a. a. O. 361—383; P. *Monceaux* a. a. O. 347—353; A. *Harnack* a. a. O. 424; M. *Schanz*, Geschichte der römischen Literatur III [3] München 1905, 463 f.; vgl. unten S. 71 Anm. 2.

[3]) O. *Bardenhewer* a. a. O. 181.

[4]) Doch kann von einem „glühendsten Hass gegen die römischen Kaiser“ (H *Jordan* a. a. O. 88) doch wohl nicht geredet werden.

[5]) Hieron. De vir. ill. c. 80; Lact. Div. inst. V 2, 2 (ed. Brandt p. 403).

[6]) De mort. 12, 2 (p. 186).

[7]) De mort. 1, 1 (p. 171); 16, 3—11 (p. 189); 35, 2 (p. 214).

er fand es für gut, nach zwei oder drei Jahren (305 oder 306) Nikomedien zu verlassen [1]). Dass er sich schon damals nach Gallien gewandt, wo Konstantin den Christen Kultfreiheit gewährte, oder bereits als Lehrer an den Hof nach Trier kam, ist nicht anzunehmen [2]). Aus De mort. c. 1, 2 (p. 172) c. 35, 1, 4 (p. 171), und c. 48, 1 (p. 228) folgern die meisten Forscher mit Recht, dass Laktanz nach dem Toleranzedikt oder dem Tode des Galerius 311 wieder nach Nikomedien zurükkehrte und dort auch noch 313 sich aufhielt [3]). Da der Schauplatz der Begebenheiten in dem Büchlein „Ueber die Todesart der Verfolger" sehr oft wechselt, konnte Laktanz für vieles nicht Augenzeuge sein; in diesen Fällen hat er sich gut unterrichten lassen, auch gute Quellen benützt [4]). Wahrscheinlich ist das Werk in Nikomedien entstanden.

Sehr schwer ist die genaue *Abfassungszeit* festzustellen. Die *unterste* Zeitgrenze ist wohl Mitte 314; denn es wird noch die Veröffentlichung des Mailänder Reskripts vom 13. Juni 313 in Nikomedien (c. 48, 1 p. 228), der Wiederaufbau der dortigen Kirche (c. 1, 2 p. 172), der Tod des Maximinus Daja in Tarsus im August 313 (c. 49,7 p. 234), die Hinrichtung der Valeria, der Witwe des Galerius und der Prisca, der Witwe des Diokletian im Jahre 314 (c. 51 p. 236) berichtet [5]). Als *spätester* Termin muss 319 oder 320 gelten; denn allem nach erst in dieser Zeit (nicht schon 315) begann Licinius, welcher in De mort. noch als Christenfreund geschildert wird [6]), seine Gesinnung zu ändern und die Christen feindselig zu behandeln [7]). Nach dem leidenschaftlichen, erregten Ton des Werkes, nach den begeisterten Anspielungen auf den eben

[1]) Div. inst. V 2, 2 (ed. Brandt p. 403); 11, 15 (p. 435).

[2]) R. *Pichon* a. a. O. 356; P. *Monceaux* a. a. O. 293; A. *Harnack* a. a. O. 417. 423.

[3]) Vgl. M. *Schanz* a. a. O. III 447.

[4]) R. *Pichon* a. a. O. 359; P. *Monceaux* a. a. O. 348 f.; unten S. 71 Anm. 2.

[5]) P. *Monceaux* a. a. O. 305; vgl. übrigens M. *Schanz* a. a. O. 467; A. Harnack a. a. O. 422. Die Kapitel 50 und 51 als Interpolationen zu verwerfen, dazu liegt kein genügender Grund vor.

[6]) De mort. 1, 3 (p. 172), wo Licinius in Gegensatz zu den verfolgenden Kaisern gestellt und zusammen mit Konstantin gefeiert wird (vgl. A. *Harnack* a. a. O. 421).

[7]) J. E. *Weiss*, Die Christenverfolgungen, München 1899, 158; A *Linsenmayer* a. a. O. 234 ff.

gewonnenen religiösen Frieden und die Wiederaufrichtung der Kirche in Nikomedien ist man sehr geneigt, als Termin noch das Jahr 314 anzunehmen [1]). Der Eindruck von den entsetzlichen Verfolgungen und dem Weltereignis des Jahres 313 ist noch ganz frisch; man lese nur das erste Kapitel, wo von der „jüngst niedergeschmetterten Kirche [2])" die Rede ist und gesagt wird: „Die Gott einst verhöhnt hatten, sind zu Boden gestreckt; die den heiligen Tempel zerstört hatten, sind weit schmählicher gefallen; jene, welche die Gerechten gefoltert hatten, haben unter himmlischen Plagen und verdienten Qualen ihre schuldbeladenen Seelen ausgehaucht, spät zwar, aber wuchtig und entsprechend" [3]). Das Schlusskapitel 52 [4]) klingt wie ein begeistertes Te Deum wegen des eben errungenen Friedens. Wohl mit Recht nehmen daher die meisten neueren Forscher 314—315 als Abfassungszeit an [5]). Dagegen spricht nicht die Erwähnung des Todes Diokletians (c. 42, 3 p. 222); denn wahrscheinlich starb letzterer noch vor Maximin um das Jahr 313 [6]),

[1]) P. *Monceaux* a. a. O. 306; A. *Harnack* a. a. O. 422, welcher mit Recht besonders auf den Schlussatz, sowie auf c. 48, 13 (p. 233) hinweist. Letztere Stelle lautet: His litteris (Mailänder Reskript) propositis etiam verbo hortatus est, ut conuenticula [in] statum pristinum redderentur. sic ab euersa ecclesia usque ad restitutam fuerunt anni decem, menses plus minus quattuor. „Die genaue Monatsangabe macht es wahrscheinlich, dass Laktanz *bald* zur Feder gegriffen hat".

[2]) De mort. 1, 2 (p. 172): profligata nuper ecclesia.

[3]) De mort. 1, 5 (p. 172): qui insultauerant deo, iacent, qui templum sanctum euerterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificauerant, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. sero id quidem, sed grauiter ac digne.

[4]) Vgl. unten S. 88.

[5]) A. *Harnack*, Chronologie II 423: „Man wird daher bei dem Ansatz Herbst 313 bis Herbst 314 verharren dürfen"; O. *Zöckler*, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh, 1907, 85: „314 oder 315"; O. *Bardenhewer*, Patrologie [3] 181: „wahrscheinlich 314"; K. *Jagelitz* a. a. O. (nach Theol. Revue 1912, 29): „Ende 313 oder Anfang 314".

[6]) A. *Linsenmayer* a. a. O. 208, bes. Anm. 3: „Aurelius Victor (epit. 39, 7) lässt Diokletian ungefähr 9 Jahre als Privatmann leben (nach seiner Abdankung 305). Auch ist zu beachten, dass Maximin Daja in seinem zweiten Toleranzedikt von 313 Diokletian bereits als divus (θειότατος) bezeichnet; auch ist schwerlich anzunehmen, dass Licinius die Gemahlin und Tochter Diokletians noch bei dessen Lebzeiten hätte hinrichten lassen (De mort. c. 51)". Auch A. *Harnack* (Chronologie II 422) sagt, Seeck habe ihn nicht überzeugt. Aehnlich B. *Niese*, Grundriss der Römischen Geschichte [3] 1906, 351 und G. *Rauschen*, Grundriss der Patrologie [3]. Freiburg 1910, 88.

nicht erst 3. Dezember 316[1]). Auch die Untersuchung von H. *Silomon* über die Quellen des Laktanz für die Diokletianische Zeit[2]) kann vorerst die frühere Ansetzung der Schrift (auf 314) ebensowenig erschüttern, wie die Autorschaft des Laktanz. Anderseits kann die Nichterwähnung der Streitigkeiten zwischen Konstantin und Licinius im Jahre 314, speziell der Niederlage des letzteren bei Cibalis (8. Okt. 314) nicht als Beweis für die Datierung *vor* diesem Ereignis angeführt werden; denn Laktanz konnte es auch mit Absicht verschwiegen haben[3]).

Bedeutungsvoll für die Beurteilung der Schrift De mortibus persecutorum sind die Beziehungen des Verfassers zu Kaiser Konstantin d. Gr., über dessen Geschichte er viele Einzelheiten bringt[4]), welche freilich im Interesse Konstantins einseitig gefärbt sind. Gewiss hat der Kaiser den Laktanz schon 305 oder 306 in Nikomedien, wo er mehrere Jahre zugebracht hatte[5]), kennen und schätzen gelernt. Es ist bemerkenswert, dass Konstantin gerade auch durch das unglückliche Schicksal der θεόμαχοι τύραννοι auf den Gedanken kam, dass der Polytheismus Irrtum sei[6]). Ausserdem ist es unzweifelhaft, dass er in seinen mehr oder weniger beglaubigten Reden sich von den Werken des Apo-

[1]) O. *Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, Berlin 1895, 497; V. *Schultze* s. v. „Diokletian" in *Hauks* Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche IV³ (1898) 878, E. *Preuschen* s. v. „Lactantius" ebendort XI³ (1902) 208.

[2]) „Lactanz De mortibus persecutorum" [Hermes, 1912 Heft 2, 250—275]. *Silomon* hat den Nachweis erbracht, dass Laktanz, wie verschiedene gleichzeitige Geschichtsschreiber, nicht bloß für die Zeit *vor* dem Regierungsantritt Diokletians, sondern auch für die späteren Ereignisse eine für uns verlorene Geschichte der Kaiserzeit und eine Familiengeschichte Konstantins als Quellen, allerdings nicht immer glücklich, benutzt und verarbeitet hat. Den Kernpunkt, wieweit diese Quellen reichen, hat *Silomon* einer späteren Untersuchung vorbehalten, welche abzuwarten bleibt. Die genannten Quellenwerke konnten übrigens unter Umständen schon 314 eingesehen worden sein und später eine Fortsetzung erfahren haben. An eine absichtliche Fiktion, d. h. Zurückverlegung der Schrift in die Zeit unmittelbar nach dem Toleranzreskript, kann nicht gedacht werden.

[3]) P. *Monceaux* a. a. O. 306; der hergestellte Friede zeigte sich ja übrigens schon 1. Januar 315 in einem gemeinsamen Konsulat der beiden Kaiser.

[4]) Vgl. unten S. 85 ff..

[5]) Vgl. De mort. 18, 10—11 (p. 193); 19, 1—4 (p. 194); 24, 3—9 (p. 200).

[6]) Euseb. Vita Const. II 48 (ed. J. Heikel: GCS: Eusebius p. 61 f.) und I 3 (p. 8). Vgl. F. M. *Flasch* a. a. O. 63.

logeten beeinflusst zeigt [1]). In späteren Jahren wurde der berühmte Schriftsteller als Lehrer des Prinzen Crispus, des Sohnes Konstantins, an den Hof nach Trier berufen [2]); allem nach geschah dies nicht schon vor 311 [3]), sondern erst gegen 316 oder 317. Wielange Laktanz in Trier blieb, wissen wir ebensowenig wie den Ort und das Jahr seines Todes.

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, dass uns die Schrift De mortibus persecutorum, selbst wenn sie einige Jahre später als 314 verfasst wäre, ein treffliches Spiegelbild der Stimmungen zu gewähren vermag, welche die veränderte Lage von 313 geweckt hat. Wie wohl tat dieser Gegensatz von einst und jetzt! Wohl hatte schon der Wüterich Galerius im Jahre 311 ein Toleranzedikt erlassen, aber das war mehr ein „abgenötigter Widerruf" und er war mit lästigen Bedingungen verknüpft [4]). Das Reskript von Mailand aber erfüllte die weittragendsten Hoffnungen der Christen. In den Zeiten der Verfolgungen hatte man Christentum und Kaisertum für unvereinbare Dinge gehalten [5]), begründete die blosse Zugehörigkeit zum Christentum den Verbrechercharakter [6]), waren die religiösen Zusammenkünfte verboten, wurde Zwang angewandt zur Teilnahme am heidnischen Götzendienst und Kaiserkult, das Christentum dagegen war als Atheismus und Anarchismus verschrieen. Jetzt ward das Christentum gesetzlich als religio

---

[1]) P. *Monceaux* a. a. O. 295.

[2]) Hieron. De vir. ill. c. 80: hic extrema senectute magister Caesaris Crispi filii Constantini in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est; Chron. ad a. 2333 = 317 n. Chr.: quorum Crispum Lactantius Latinis litteris erudiuit uir omnium suo tempore eloquentissimus. Crispus wurde um 300 geboren, 317 zum Cäsar ernannt; 320 trägt er bereits einen Sieg über die Franken davon, 323 zerstörte er die Flotte des Licinius, 326 liess ihn Konstantin auf Anstiften der Fausta, der Stiefmutter des Crispus, in Pola hinrichten. Vgl. P. *Monceaux* a. a. O. 295; F. M. *Flasch* a. a. O. 56 ff

[3]) Etwa 308 oder früher, wie z. B. S. *Brandt* annimmt [Ueber das Leben des Lactantius [Sitzungsber. d. Wien. Ak. d. Wiss. philos.-histor. Klasse Bd. 120 (1890) V 33]); vgl. M. *Schanz* III [3] 447.

[4]) De mort. c. 34 (p. 212); F. M. *Flasch* a. a. O. 14. Vgl. J. E. *Belser*, Grammatisch-kritische Erklärung von Laktantius De mort. persec. c. 34. Progr. Ellwangen 1889; unten S. 78 A. 2, S. 79 A. 8; 82

[5]) Vgl. Tertullian, Apol. c. 21, 24 (ed. Rauschen p. 73); F. X. *Funk*, Konstantin der Grosse und das Christentum [Kirchengeschichtliche Abh. u Unters. II Paderborn 1899, 8].

[6]) J. E. *Weiss* a. a. O. 160.

licita, die Kirche als Korporation, juristische Persönlichkeit anerkannt, den staatlich geduldeten Religionen gleichgestellt, volle freie Religionsübung ohne irgend welche Belästigung eingeräumt [1]; auch sollten die Orte der Zusammenkünfte (Kirchen oder Kirchplätze) und die kirchlichen Güter, welche in der Verfolgung entrissen wurden, ohne Verzug der „Körperschaft der Christen" unentgeltlich zurückgegeben werden.

Laktanz selbst sah in all dem den Triumph seiner liebsten Ideen, die er früher gehegt und in seinen Schriften verfochten [2], speziell von der göttlichen Vorsehung (vgl. De opificio Dei und Div. inst., soweit letzteres Werk schon vollendet war), welche über alles wacht, für die Christen sorgt und ihnen Belohnungen verheisst [3], ebenso aber die Gottlosen züchtigt [4]. Die Tatsachen hatten die Theorien bestätigt. Diesem einen Gedanken der göttlichen Vorsehung ist alles Geschichtliche in der Schrift untergeordnet, allerdings ist für gewöhnlich die Chronologie bei den Ereignissen eingehalten.

Wie sind nun im einzelnen die Christenverfolgungen nach dieser Grundidee im Lichte des Toleranzreskripts von Mailand in der Schrift gekennzeichnet? Wir können folgende Gesichtspunkte zusammenstellen: 1. Alle Verfolger sind schlechte Herrscher, Tyrannen auch für die Heiden. 2. Gründe der Verfolgungen. 3. Verlauf der Verfolgungen. 4. Die Unschuld der Verfolgten. 5. Bestrafung der Verfolger: böses Gewissen, Unglücksfälle aller Art, elender Tod. 6. Motive Gottes bei Zulassung der Verfolgungen. 7. Die christenfreundlichen Herrscher sind gute Regenten; so ist die christliche Religion eine Segensquelle für Staat und Volk.

Bei dem engen Rahmen dieser Abhandlung müssen wir uns begnügen, diese leitenden Ideen in grossen Zügen darzutun und eine Auswahl unter den Belegen zu treffen.

[1]) De mort. 48, 5 (p. 230): nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse. Vgl. F. M. *Flasch* a. a. O. 18 ff. Das neue Werk von V. *Sesan*, Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin d. Gr. und bis zum Falle Konstantinopels, I Czernowitz 1911, konnte ich nicht einsehen.

[2]) Vgl. R. *Pichon* a. a. O. 349—355; 420; P. *Monceaux* a. a. O. 344.

[3]) z. B. Div. inst. I 2, 1. 6 (ed. Brandt p. 6, 7); I 21, 1 ff. (p. 78 ff.); IV 3, 3 ff. (p. 278)

[4]) De ira Dei 1, 1 ff (ed. Brandt CSEL 27 p. 67); Epitome 48, 4—5 (ed. Brandt CSEL 19 p. 726).

1. Wie Laktanz im allgemeinen die Christenverfolger beurteilt, zeigt die Stelle: „Wer möchte denn wohl die Gerechtigkeit verfolgen ausser ein Bösewicht?“[1]), Es sind „Tyrannen“[2]), „Gottlose“[3]), „Feinde Gottes“[4]). Für Laktanz steht es fest, dass alle Christenverfolger böse Menschen und schlechte Herrscher gewesen sind. *Nero* ist „ein abscheulicher und ruchloser Tyrann“[5]), *Domitian* ein „nicht minderer Tyrann“[6]), der eine verhasste Herrschaft ausübte, freilich immerhin noch Glück hatte, bis er die ruchlosen Hände gegen den Herrn ausstreckte[7]). *Decius* ist „das abscheuliche Ungeheuer“[8]). *Valerian* wird milder behandelt, dagegen *Aurelian* als „von Natur unsinnig und voreilig“[9]) geschildert.

Während Laktanz bei den genannten Kaisern der allgemeinen nicht durchweg zutreffenden[10]) Tradition folgte, konnte er bei den Verfolgern seiner Zeit nach eigener Anschauung charakterisieren. Diese Charakteristik ist freilich subjektiv einseitig gefärbt, aber man darf nicht übersehen, dass auch heidnische Schriftsteller bei allem Lob auch die grossen Schattenseiten dieser Kaiser erwähnen[11]), und ein Galerius, Maximianus Herculius und Maximinus Daza wirklich Scheusale zu nennen sind. *Diokletian,* „der Erfinder von Lastern und Urheber der Uebel“ „hat den Erdkreis durch Geiz und Furchtsamkeit zugleich zu Grunde gerichtet“[12]). Er wurde eine Plage für das Reich wegen Vermehrung des Beamtenpersonals und der vielen Steuern, die z. T. mit seiner Baulust besonders in Nikomedien zusammenhingen[13]). Sein Bruder *Maximianus Her-*

[1]) De mort. 4, 1 (p. 178): quis enim iustitiam nisi malus persequatur?

[2]) De mort. 1, 3 (p. 172); 6, 3 (p. 179).

[3]) De mort. 1, 4 (p. 172): extincta impiorum conspiratione.

[4]) De mort. 43, 1 (p. 222): Unus iam supererat de aduersariis dei, vgl. 1, 5 (p. 172): qui insultauerant deo; 5, 7 (p. 179): tales poenas de sacrilegis.

[5]) De mort. 2, 6 (p. 175): execrabilis ac nocens tyrannus; 2, 7 (p. 175): tam malae bestiae.

[6]) De mort. 3, 1 (p. 176): non minor tyrannus; vgl. 3, 4 (p. 177).

[7]) Vgl. De mort. 3, 1 (p. 176 f.).

[8]) De mort. 4, 1 (p. 178): execrabile animal.

[9]) De mort. 6, 1 (p. 179): natura uesanus et praeceps.

[10]) S. unten S. 84.

[11]) R. *Pichon* a. a. O. 384 ff.

[12]) De mort. 7, 1 (p. 179): scelerum inuentor et malorum machinator; 7, 2 (p. 180): hic orbem terrae simul et auaritia et timiditate subuertit.

[13]) De mort. c 7 (p. 179 ff.).

culius „glich ihm durchaus“ [1]). Seine Gewalttätigkeit und Wollust war unbeschreiblich; aus Eifersucht kehrte er sich sogar gegen seinen Sohn Maxentius [2]); er suchte den Galerius und Konstantin umzubringen [3]); bei einem zweiten Versuch, letzteren meuchlings zu ermorden, ereilt ihn sein Schicksal [4]). Doch alle diese Verfolger der Kirche übertrumpft *Galerius Maximianus*; er war „schlimmer, als irgend einer gewesen“ [5]). „Dieses Ungeheuer besass eine angeborene Rohheit, eine Wildheit, die dem römischen Geblüte fremd ist“ [6]). „Sogar sein Schwiegervater (Diokletian) fürchtete ihn auf das Aeusserste“ [7]). Jedes Mittel war ihm recht zu seinen verbrecherischen Zwecken. Er zwang Diokletian zur Abdankung und setzte seine Kreaturen (Severus und Maximinius) als Cäsaren ein [8]). „Als er die höchste Macht erlangt hatte, ging sein Bestreben dahin, den Erdkreis, der ihm nun offen stand, mit Drangsalen zu erfüllen“ [9]). Ausgesuchte Foltern, Hinrichtungen wegen geringfügiger Angelegenheiten waren an der Tagesordnung. „Feuer, Kreuz, wilde Tiere waren bei ihm etwas Alltägliches und Gewöhnliches“ [10]). Dazu kamen furchtbare Steuereintreibungen. „Mit Trauer und Jammer war alles erfüllt“ [11]). Auch er stellt dem Konstantin nach dem Leben, aber ebenso vergebens wie Herculius [12]). Einst hatte er, da er den Kaisertitel angenommen, sich als Feind des römischen Namens erklärt; auf der Flucht vor Maximian überlässt er seinen Soldaten Italien zur Plünderung; so wurde der Kaiser selbst ein „Verwüster von Italien“ [13]). Auch *Severus*, der

[1]) De mort. 8, 1 (p. 181): non dissimilis ab eo.
[2]) De mort. c 28 (p. 205).
[3]) De mort. c 29 (p. 205 ff.).
[4]) De mort. c 30 (p. 207 f.).
[5]) De mort. 9, 1 (p. 182): Omnibus qui fuerunt malis peior.
[6]) De mort. 9, 2 (p. 182): inerat huic bestiae naturalis barbaries, efferitas a Romano sanguine aliena; vgl. 32, 4 (p. 209).
[7]) De mort. 9, 4 (p. 183): socer quoque eum metuebat acerrime
[8]) De mort. c 18 f. (p. 192 ff.).
[9]) De mort. 21, 1 (p. 196): Adeptus igitur maximam potestatem ad uexandum orbem quem sibi patefecerat, animum intendit.
[10]) De mort. 22, 2 (p. 198): ignis, crux, ferae in illo erant cotidiana et facilia.
[11]) De mort. 23, 4 (p. 199): luctu et maestitia plena omnia.
[12]) De mort. c 24 (p. 200 f.).
[13]) De mort. c 27 (p. 203 ff.): 27, 7 (p. 205): nunc populator Italiae.

nur ganz kurze Zeit Augustus war, ist selbst nach dem Urteil Diokletians „ein Tänzer und taumelnder Trunkenbold, der die Nacht zum Tage und den Tag zur Nacht macht“ [1]). Von ihm wie von Maximinus Daja sagte Diokletian, als sie von Galerius zu Cäsaren vorgeschlagen wurden: „Du bietest mir keine tüchtigen Leute, denen der Schutz des Staates anvertraut werden könnte“ [2]). War doch *Maximinus Daja*, der Neffe des Galerius, „ein halb barbarischer Jüngling“ [3]). Er „erhält das Morgenland, es zu zertreten und zu zermalmen, und obschon er offenbar nichts vom Soldatendienste noch vom Staatswesen verstand, ward er nun aus einem Führer von Herden ein solcher von Soldaten“ [4]). Er, der sofort das Toleranzedikt des Galerius nach dessen Tod wieder aufgehoben, drückte das Volk durch unglaubliche Gelderpressungen [5]) und übertraf alle seine Vorgänger durch schändliche Wollust [6]), vor der weder Jungfrauen noch Frauen, selbst nicht des Galerius Witwe sicher war, und durch unerhörte Grausamkeit [7]). Und solche Tyrannen wollten sich als Götter verehrt wissen [8]).

2. Wie kamen nun diese Kaiser dazu, das Christenvolk zu verfolgen? Die Ursachen sind nach Laktanz in Misskennung, Hass, Aberglauben und im Einfluss der bösen Geister [9]) zu suchen. Die erste Gewitterwolke in der Diokletianischen Verfolgung entstand aus der abergläubischen Furcht des Kaisers [10]), welche bei Diokletian bekanntlich sehr gross war; freilich trägt Galerius sehr viel bei, den noch schwankenden Kaiser zum Beginn der Verfolgung zu bestimmen. Hass gegen die Christen und Furcht vor dem Kaiser

[1]) De mort. 18, 12 (p. 194): illumne saltatorem temulentum ebriosum, cui nox pro die est et dies pro nocte.

[2]) De mort. 18, 14 (p. 194): at ille gemebundus: non idoneos homines mihi das quibus tutela rei publicae committi possit.

[3]) De mort. 18, 13 (p. 194): adulescentem quendam semibarbarum.

[4]) De mort. 19, 6 (p. 195): accepit Orientem calcandum et conterendum, quippe qui neque militiam neque rem publicam sciret, iam non pecorum, sed militum pastor.

[5]) De mort. c 37 (p. 215 ff.).

[6]) De mort. c 38 f. (p. 217 ff.).

[7]) De mort. c 40 (p. 219 f.).

[8]) De mort. 9, 9 (p. 183); 52, 3 (p. 237)

[9]) De mort. 3, 2 (p. 177): instinctu daemonum incitatus est; 16, 5 (p. 189): nouem proeliis zabulum cum satellitibus suis debellasti; vgl. 52, 5 (p. 238).

[10]) De mort. c 10 (p. 184); die Christen sind „profani homines“ (10, 3).

bewog viele zu dem Rat, „die Feinde der Götter und Gegner der öffentlichen Religionen“ [1]) zu vertilgen.

3. Ebenso verwerflich wie die Motive und Ursachen waren Methode und Verfahren bei den Christenverfolgungen, allen Begriffen der Gerechtigkeit Hohn sprechend. War es doch das einzige Verbrechen des Christen, Christ zu sein; die Christen sollten ihre Ueberzeugung verleugnen oder Marter und Tod erdulden. Während Laktanz über den Verlauf der früheren Christenverfolgungen so gut wie nichts berichtet, bringt er in seiner Zeitgeschichte reichliche Einzelschilderungen. *Diokletian* „schickte Briefe an die Kriegsobersten mit dem Befehle, dass auch die Soldaten (wie die Palastinsassen) zu schändlichen Opfern gezwungen werden sollten“ [2]). Tief einschneidend war schon das erste öffentliche Verfolgungsedikt des Kaisers, nach dem die Christen „weder Freiheit noch Stimme haben sollten“ [3]). Als ein zweiter Nero beschuldigt Galerius die Christen der Brandstiftung im kaiserlichen Palast [4]). Nun wütete Diokletian gegen alle. „Vor allem zuerst zwang er seine Tochter Valeria und seine Gemahlin Priska, sich durch ein Götzenopfer zu beflecken“ [5]). Dramatisch schildert Laktanz die schauerlichen Greuel der Verfolgung [6]). Selbst die Prozessführenden mussten zuerst opfern, bevor ihr Rechtsstreit behandelt wurde. Ein Beispiel für viele war dem Verfasser des Büchleins das Schicksal seines Freundes Donatus, der neunmal gefoltert wurde und sechs Jahre im Gefängnis zubrachte [7]). Dass ein Scheusal wie *Gale-*

[1]) De mort. 11, 6 (p. 185): inimicos deorum et hostes religionum publicarum tollendos esse censuerunt; vgl. 14, 2 (p. 187): Christiani arguebantur uelut hostes publici.

[2]) De mort. 10, 4 (p. 184): datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia soluerentur. Vgl. über diesen Opferzwang auch 11, 8 (p. 186); c 15 (p. 188 f.).

[3]) De mort. 13, 1 (p. 187): libertatem denique ac uocem non haberent. Laktanz berichtet nur das erste Edikt.

[4]) De mort. c 14 (p. 187 f.).

[5]) De mort. 15, 1 (p. 188): et primam omnium filiam Valeriam coniugemque Priscam sacrificio pollui coegit.

[6]) De mort. c 15 (p. 188 f.). 15, 2 (p. 188): comprehensi presbyteri ac ministri et sine ulla probatione aut confessione damnati cum omnibus suis deducebantur.

[7]) De mort. c. 16 (p. 189 f.) ist ein begeisterter Hymnus auf den heldenmütigen Bekenner.

rius den Diokletian an Grausamkeit übertraf, ist nicht zu verwundern; besonders gern wandte er langsamen Feuertod an [1]). Raffiniert ging *Maximinus*, der letzte Verfolger, vor. Er hob kurz nach dem Tode des Galerius dessen Toleranzedikt und damit „die den Christen unter gemeinsamer Namensunterschrift gewährte Freiheit" [2]) auf. Den Christen wurde verboten, in den Städten Gebäude zu Zusammenkünften zu errichten [3]). Der Heuchler liess den Antrag zu diesem Verbot durch städtische Deputationen, die er selbst dazu bestellt hatte, aussprechen [4]). Besonders beauftragte Oberpriester sollten die Christen ergreifen lassen, „zum Opfern zwingen oder den Richtern vorführen" [5]). Getötet dürften die Christen nicht werden, aber auf alle mögliche Weise sollten sie verstümmelt werden [6]). Bei den kaiserlichen Mahlzeiten wurde nur Götzenopferfleisch verwendet, damit „jeder, der zum Mahle geladen war, sündenbefleckt und unrein davonginge" [7]).

4. Aus diesen Schilderungen der Verfolgung spricht der Abscheu der Christen gegen allen Götzendienst, welcher der ihnen von Gott überlieferten Wahrheit und den göttlichen Vorschriften widerstreitet. Die Christen wissen sich als „Diener Gottes" [8]), als „das gerechte Volk" [9]), das die „göttliche Religion hat und immer mehr Menschen durch Annahme der wahren Gottesverehrung zu Werken der Gerechtigkeit anleitet" [10]). Das Christenvolk ist „ein himmli-

---

[1]) De mort. c 21 (p. 196 ff.).

[2]) De mort. 36, 3 (p. 214): inprimis indulgentiam Christianis communi titulo datam tollit. Zum Toleranzedikt des Galerius vgl. neuestens *K. Bihlmeyer* in Tüb. Theol. Quartalschr. 1912, 3. Heft.

[3]) De mort. 36, 3 (p. 214): ne intra ciuitates suas Christianis conuenticula exstruere liceret.

[4]) De mort. 36, 3 (p. 214).

[5]) De mort. 36, 4 (p. 215): comprehensos suo iure ad sacrificia cogerent uel iudicibus offerrent.

[6]) De mort. 36, 6 f. (p. 215).

[7]) De mort. 37, 2 (p. 216): ut quisquis ad cenam uocatus esset, inquinatus inde atque impurus exiret.

[8]) De mort. 2, 6 (p. 175): (Nero) prosiliuit ad exidendum caeleste templum delendamque iustitiam et primus omnium persecutus dei seruos.

[9]) De mort. 3. 2 (p. 177): ad persequendum iustum populum; vgl. 2, 6 (p. 175)

[10]) De mort. 3, 5 (p. 177): religio dei .. nulla denique [dei] natio tam feris moribus uiuens, ut non suscepto dei cultu ad iustitiae opera mitesceret; vgl. 11, 7 (p. 186).

scher Tempel" und Inbegriff der „Gerechtigkeit"[1]). Die Christen verfolgen heisst „unschuldiges Blut vergiessen", „gegen Gott die Hände ausstrecken"[2]). Doch die Christen geben Beweise unbesiegbaren Heldenmuts und ruhmvollen Bekenntnisses inmitten aller Qualen; sie bleiben die Sieger über grausame Tyrannen[3]). „Keine Gewalt konnte einem Donatus den Glauben und die Frömmigkeit rauben"[4]).

5. Es musste eigentlich den Verfolgern ihr Unrecht selbst zum Bewusstsein kommen. *Diokletian* zögerte schon „als weitblickender Staatsmann"[5]) lange und widerstand dem Grimme des Galerius, „indem er dartat, wie verderblich es wäre, den Erdkreis zu beunruhigen und das Blut vieler zu vergiessen"[6]), ebenso dem Zureden seiner Räte. Erst als Apollon von Milet „als Feind der göttlichen Religion antwortete", begann er die Verfolgung[7]). Selbst der Fanatiker *Galerius* sah sich unter dem Drucke einer eckelhaften Krankheit in Alpia Sardica (dem jetzigen Sophia) gezwungen, am 30. April 311 durch ein Edikt zu Nikomedien das Christentum als „religio licita" zu erklären[8]). Ja, in seiner langwierigen Krankheit „sah er sich sogar genötigt, Gott zu bekennen. Denn während die Schmerzen ihn gewaltig bedrängten, rief er von Zeit zu Zeit aus, er wolle den Tempel Gottes (zu Nikomedien) wiederherstellen und für seinen Frevel Genugtuung leisten"[9]). Auch *Maximinus* schrie, nachdem er Gift genommen und in rasenden Schmerzen mit dem Kopf gegen die Wand gerannt war, laut auf, „wie jene, die gefoltert werden und rief, nicht er habe es getan, sondern

---

1) Vgl. S. 78 Anm. 8.

2) De mort. 5, 1 (p. 178): Valerianus . . impias manus in deum intentauit et multum quamuis breui tempore iusti sanguinis fudit. Vgl. 7, 1 (p. 179).

3) De mort. c 16 (p. 189 f.).

4) De mort. 16, 8 (p. 190): adimere tibi fidem ac deuotionem nulla uis potuit.

5) A. *Linsenmayer* a. a. O. 186.

6) De mort. 11, 3 (p. 185): diu senex furori eius repugnauit ostendens quam perniciosum esset inquietari orbem terrae, fundi sanguinem multorum.

7) De mort. 11, 4—8 (p. 185 f.). Vgl. S. 78 A. 2.

8) De mort. c 33 und c 34 (p. 212 ff.).

9) De mort. 33, 11 (p. 212): et haec facta sunt per annum perpetem, cum tandem malis domitus deum coactus est confiteri. noui doloris urgentis per interualla exclamat se restituturum dei templum satisque pro scelere facturum.

andere. Darnach gestand er, gleichsam durch Foltern gezwungen, wobei er zuweilen flehentlich Christus bat, er möge sich seiner erbarmen" [1]).

Freilich ihr eigenes Unglück, der Fluch Gottes, der sie traf, musste den Christenverfolgern ihr schreiendes Unrecht zum Bewusstsein bringen. Damit kommen wir zur eigentlichen Tendenz unserer Schrift „De mortibus persecutorum", die dahin zielt, darzulegen, „welche Verfolger die Kirche gehabt und welche Strafen der himmlische Richter nach seiner Strenge über sie verhängt hat" [2]). Sie mussten „unter himmlischen Plagen und verdienten Qualen ihre schuldbeladenen Seelen aushauchen" [3]). Nach einem unglückseligen Leben fanden sie alle, besonders die letzten Christenverfolger, einen jämmerlichen Tod. Das ist der immer wiederkehrende Refrain: Kein Verfolger bleibt ungestraft.

Nero „blieb nicht ungestraft; denn Gott sah auf die Bedrängnis seines Volkes". Er ward herabgestürzt vom Gipfel seiner Herrschaft, nicht einmal die Stelle seines Begräbnisses ist bekannt [4]). *Domitian* „fiel in die Hände seiner Feinde und erhielt seinen Lohn" [5]). Er wurde ermordet und sogar das Andenken seines Namens vernichtet. *Decius* stürzte auch sogleich herab von fürstlicher Höhe, fiel schmählich im Feldzug gegen die Karpen [6]). *Valerian* verlor sogar die Freiheit, die er andern entzogen hatte, und brachte den Rest seines Lebens in der schmählichsten Knechtschaft zu [7]). *Aurelian* wurde, kaum dass er sein Wüten begonnen, von seinen eigenen Freunden ermordet [8]). „Soviele derartige Beispiele hätten doch die nachfolgenden Tyrannen zur Mässigung bringen sollen; aber

---

[1]) De mort. 49, 6 (p. 234): exclamabat ergo sicut ii qui torquentur solent, et non se, sed alios fecisse dicebat. deinde quasi tormentis adactus fatebatur Christum subinde deprecans et implorans, ut suimet misereretur.

[2]) De mort. 1, 7 (p. 173): qui fuerint persecutores [eius] et quibus poenis in eos caelestis iudicis seueritas uindicauerit, exponam.

[3]) De mort. 1, 5 (p. 172) s. o. S. 70 Anm. 3 und 52, 1 (p. 236).

[4]) De mort. 2, 7 (p. 175): nec tamen habuit inpune. respexit enim deus uexationem populi sui. deiectus itaque fastigio imperii ac deuolutus a summo tyrannus impotens nusquam repente comparuit, ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae appareret.

[5]) De mort. 3, 2 (p. 177): tunc traditus in manus inimicorum luit poenas.

[6]) De mort. c 4 (p. 178).

[7]) De mort. c 5 (p. 178 f.).

[8]) De mort. c 6 (p. 179).

sie wurden nicht bloss nicht abgeschreckt, sondern handelten nur noch verwegener und vermessener gegen Gott" [1]).

Diokletian hatte trotz mancher Greuel lange „höchst glücklich regiert, bis er seine Hände mit dem Blute der Gerechten befleckte" [2]). Dann aber kam der Fluch Gottes über ihn. Er wurde schwer leidend, kraftlos [3]), musste abdanken (1. Mai 305) [4]). „So wurde er, der zwanzig Jahre der glücklichste Kaiser gewesen, von Gott zu einem elenden Leben verstossen und von Schmach niedergebeugt und von Hass gegen das Leben erfasst, wurde er endlich von Hunger und Gram aufgerieben" [5]). *Maximianus Herculius*, der mit ungeheurer Pracht das Fest seiner zwanzigjährigen Regierung feierte, aber 305 mit Diokletian abdanken musste, endete, „indem sein stolzer Hals gewaltsam zusammengeschnürt war, sein abscheuliches Leben durch einen schimpflichen, schmachvollen Tod" [6]). Besonders furchtbar erging das Gericht Gottes an *Galerius*. Gott, den er sich zum Feinde gemacht, vereitelte alle seine Pläne [7]). „Das Gericht Gottes näherte sich auch für ihn" [8]). Gott, der Rächer der Religionen und seines Volkes, wandte auf ihn, den Anstifter der schändlichen Verfolgung, seine Augen, „um auch an ihm seine Macht und Majestät zu offenbaren" [9]). „Schon stand er im achtzehnten Jahre seiner Regierung, als Gott ihn mit einer unheilbaren

---

[1]) De mort. 6, 3 (p. 179): talibus et tot exemplis coerceri posteriores tyrannos oportebat: at hi non modo territi non sunt, sed audacius etiam contra deum confidentiusque fecerunt.

[2]) De mort. 9, 11 (p. 184): tamdiu tamen summa felicitate regnauit, quamdiu manus suas iustorum sanguine non inquinaret.

[3]) De mort. c 17 (p. 190 ff.).

[4]) De mort. c 18 (p. 192 ff.).

[5]) De mort. 42, 3 (p. 222): ita viginti annorum felicissimus imperator ad humilem uitam deiectus a deo et proculcatus iniuriis atque in odium uitae deductus postremo fame atque angore confectus est.

[6]) De mort. 30, 6 (p. 208): eliso et fracto superbissimo gutture uitam detestabilem turpi et ignominiosa morte finiuit. Vgl. c 18 (p. 192 ff.) und c 20 (195 ff.).

[7]) De mort. 20, 5 (p. 196): sed deus, quem sibi fecit infestum, cuncta illius cogitata dissoluit.

[8]) De mort. 24, 1 (p. 200): Iam propinquauit illi iudicium dei.

[9]) De mort. 31, 1 (p. 208): Ab hoc (Maximiano Herculio) deus religionis ac populi sui uindex oculos ad Maximianum alterum transtulit, ut in eo et iam suae uim maiestatis ostenderet.

Plage schlug"[1]). Trotz seines Toleranzedikts „erhielt er keine Verzeihung für seinen Frevel von Gott, sondern wurde wenige Tage später . . . von der schrecklichen Seuche hinweggerafft"[2]) (5. Mai 311). Die Ereignisse drängen sich; keiner von den Feinden Gottes bleibt zurück. Auch den *Maximin* trifft die Hand Gottes. Vor der Schlacht gegen Licinius hatte er Jupiter gelobt, er wolle, wenn er den Sieg erlangen sollte, den Namen der Christen vernichten und gänzlich vertilgen. Aber Licinius bereitete ihm mit Hilfe des höchsten Gottes eine furchtbare Niederlage[3]). Als Licinius ihn auf der Flucht verfolgte, „nahm er in der Angst seines Geistes und aus Furcht seine Zuflucht zum Tode gleichsam als zu dem Mittel gegen die Uebel, welche Gott auf sein Haupt häufte"[4]). Er nahm Gift; in seinen Schmerzen sah er schon Gott umgeben von Engeln Gericht halten. „Unter Gestöhne, welches er in einer Weise, wie wenn er verbrannt würde, ausstiess, hat er seinen schuldbeladenen Geist in einer entsetzlichen Todesart ausgehaucht"[5]).

„So hat Gott alle Verfolger seines Namens niedergeworfen, dass weder Stamm noch Wurzel von ihnen übrig blieb"[6]). Denn selbst auf Frauen und Kinder ging der Fluch Gottes über; sie wurden auf Befehl des Licinius hingerichtet, so Candidianus, Sohn des Galerius, Severianus, Sohn des Severus, Valeria, die Tochter Diokletians und Witwe des Galerius, samt ihrer Mutter Prisca.

6. Eine Frage mussten sich die Christen der letzten Verfolgungszeit stellen: Warum lässt Gott die Christenverfolgungen zu und warum liess er sie so lange zu? Die früheren Apologeten, besonders Tertullian, vertrösteten auf ein baldiges Weltende und auf die Belohnungen und Strafen im *Jenseits;* sie stellten diese

---

[1]) De mort. 33, 1 (p. 210): Iam decimus et octauus annus agebatur, cum percussit eum deus insanabili plaga.

[2]) De mort. 35, 3 (p. 214): nec tamen ille hoc facto ueniam sceleris accepit a deo, sed post dies paucos . . horrenda tabe consumptus est.

[3]) De mort. c 46 (p. 226 f.); c 47 (p. 227 f.)

[4]) De mort. 49, 2 (p. 234): angore animi ac metu confugit ad mortem quasi ad remedium malorum, quae deus in caput eius ingessit.

[5]) De. mort. 49, 7 (p. 234): sic inter gemitus quos tamquam cremaretur edebat, nocentem spiritum detestabili genere mortis efflauit. Vgl. oben S. 70.

[6]) De mort. 50, 1 (p. 235): Hoc modo deus uniuersos persecutores nominis sui debellauit, ut eorum nec stirps nec radix ulla remaneret. Vgl. c. 50 und 51 (p. 235 f.).

Zeit als Prüfungszeit hin und verwiesen im übrigen auf die geheimen Pläne der Vorsehung [1]). Aber mit dem Jahre 313 war eine neue Zeit angebrochen. Laktanz und seine christlichen Zeitgenossen sahen die Kirche wunderbar errettet, befreit, triumphierend in den neuen Kaisern, die alten Verfolger gestürzt in dem Augenblick, wo ihre Macht die glänzendste zu sein schien. Daraus entnahm Laktanz: also schon im *Diesseits* will sich Gott als den Allmächtigen zeigen; „Gott hat die Strafen (der Verfolger) verschoben zum Zweck grosser und wunderbarer Beispiele, an welchen die Nachkommen ersehen sollten, dass es einen Gott gibt, der zugleich als Richter entsprechende Strafen über die gottlosen Verfolger verhängt" [2]). Die Idee eines schützenden und rächenden Gottes geht durch das ganze Buch; sie belebt alle Teile und gibt allen Heimsuchungen der Kaiser eine packende Einheitlichkeit: die Kaiser müssen einer nach dem andern bekennen, dass ihre Macht nichts ist, dass sie nur Spielbälle unter den Händen des Allmächtigen sind, dass sie mit Leben und Herrschaft ihren Widerstand gegen seine Befehle bezahlt haben; sie bestätigen damit durch ihr Beispiel die unumschränkte Herrschaft Gottes in der menschlichen Geschichte [3]).

Damit waren durch die Tatsachen auch manche alte *Einwände* der Christenfeinde entkräftet. Schon Minucius Felix [4]) und Arnobius [5]) wandten sich gegen die Einwürfe der Heiden: Warum lässt euer Gott euch arm und niedrig; wenn er in Wahrheit Gott wäre, müsste er euch doch Freiheit, Reichtum, Macht geben! Jetzt zeigte der Triumph die Ohnmacht der Götter und die Allmacht des Christengottes. Frohlockend konnte Laktanz ausrufen: „Wo sind nun jene gerühmten und bei den Heiden angesehenen Beinamen der Jovier und Herculier, welche Diokles und Maximianus zuerst in ihrem Uebermut annahmen und die, später auf ihre Nachfolger ver-

---

[1]) Vgl. darüber R. *Pichon* a. a. O. 419 f.

[2]) De mort. 1, 6 (p. 672): distulerat enim poenas eorum deus, ut ederet in eos magna et mirabilia exempla, quibus posteri discerent et deum esse unum et eundem iudicem digna uid[elicet] supplicia impiis ac persecutoribus inrogare. Vgl. 1, 7 (p. 173); 52, 2 (p. 237).

[3]) Vgl. R. *Pichon* a. a. O. 419.

[4]) Octavius c 36 (ed. Halm: CSEL 2, p. 55); c 37 (p. 52).

[5]) Adv. nat. II 76 f. (ed. Reifferscheid: CSEL 4, p. 109 ff.).

erbt, weiterlebten? Der Herr vertilgte sie und strich sie von der Erde hinweg [1])". Ein zweiter Vorwurf der Heiden, gegen den sich schon Tertullian [2]) und später noch ein Augustinus in seinem grossen Werk De civitate Dei, ebenso sein Schüler Orosius wenden mussten, war, dass die Christen an allen Uebeln, welche über das Römerreich kommen, schuld seien. Hingegen hat Laktanz mit der historischen Methode einen neuen Weg gewiesen, was sein grosses Verdienst bleibt. Er hat gezeigt oder zu zeigen versucht, wie die Christenverfolger auch für die Heiden Tyrannen waren und durch ihre Laster wie durch die Unterdrückung des Christentums den Fluch Gottes auf das Reich herabzogen. Einen dritten Einwand, dass die Christen selbst an ihren eigenen Uebeln schuld seien, weil ihr Gott ohnmächtig sei und sie sich den Hass der Götter zugezogen, konnte Laktanz den Heiden selbst entgegenhalten. Nach 313 konnte niemand mehr behaupten, dass die Christen der Gottheit zum Gegenstand des Hasses seien.

7. Auf dem dunklen Hintergrunde der Christenverfolger, ihrer Schandtaten und ihres schrecklichen Endes erheben sich bei Laktanz in hellem Licht die Idealgestalten der *christenfreundlichen* Herrscher, vor allem die Kaiser Konstantin und Licinius, welche das Toleranzreskript erliessen [3]). Für die alte Zeit ist Laktanz freilich einem traditionellen Irrtum verfallen. Er lässt nämlich zwischen Domitian und Decius eine lange und glückliche Epoche zu, wo der Staat gute Herrscher hatte und wo das Christentum grosse Fortschritte machte [4]). Dabei ist übersehen, dass auch sehr tüchtige Kaiser, wie Trajan und Mark Aurel, gegen die Christen mit Massregeln vorgingen. Manche Kaiser glaubten im

[1]) De mort. 52, 3 (p. 237): ubi sunt modo magnifica illa et clara per gentes Iouiorum et Herculiorum cognomina, quae primum a Dioclete ac Maximiano insolenter adsumpta ac postmodum ad successores eorum translata uiguerunt? nempe deleuit ea dominus et erasit de terra.

[2]) Apol. c 50 (ed. Rauschen p. 115).

[3]) De mort. 1, 3 (p. 172): excitauit enim deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt [et] humano generi prouiderunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet.

[4]) De mort. 3, 4 (p. 177): secutisque temporibus, quibus multi ac boni principes Romani imperii clauum regimenque tenuerunt, nullos inimicorum impetus passa manus suas in Orientem occidentemque porrexit (sc. ecclesia).

Interesse der Staatserhaltung gegen die neue Religion, deren hohen Charakter sie nicht zu schätzen wussten, einschreiten zu müssen [1]). Die allgemein angenommene Anschauung, dass tüchtige Herrscher das Christentum nie verfolgten, ist für die ersten drei Jahrhunderte nicht durchweg zutreffend, um so mehr aber für die Zeiten des Laktanz. Sicher waren die Verfolger Galerius, Maximinus, auch Maxentius wirkliche Tyrannen, während ein Konstantius und Konstantin sehr beliebt waren. Hier waren also die Interessen der Kirche zugleich die Interessen des Staates. Doch hat Laktanz entschieden Licht und Schatten zu ungleich verteilt und besonders Konstantin zu sehr idealisiert [2]). Das ist bei seinen Darlegungen zu berücksichtigen.

Selbst ein *Diokletian* war nach Laktanz glücklich und regierte glücklich, solange er die Christen unbehelligt liess [3]). *Konstantius* I., der Vater und Vorgänger Konstantins (293—305), bereits ein Christenfreund, verdiente allein den Erdkreis zu beherrschen [4]). Er wandte die Verfolgungsedikte nur zum Schein an [5]). Noch weiter ging sein Sohn *Konstantin* (306—337), der Begnadigte, der rechte Arm der Vorsehung, welcher berufen war, den Verfolgungen ein Ende zu machen. Schon als Heide hatte er in den Sturmjahren von 303—305 in Nikomedien Gelegenheit gehabt, den Mut der christlichen Bekenner zu bewundern [6]). „Er war ein überaus braver und für die hohe Würde eines Cäsars sehr würdiger Jüngling. Er wurde wegen seiner besonders schönen körperlichen Gestalt, wegen der Tüchtigkeit im Kriegsdienste, wegen seiner musterhaften Sitten und aussergewöhnlichen Freundlichkeit sowohl von den Soldaten geliebt als von den Privatleuten gewünscht" [7]). Auch

---

[1]) Vgl. R. *Pichon* a. a. O. 416.

[2]) Vgl. H. *Silomon* a. a. O. 273 f.

[3]) De mort. 17, 1 (p. 190); 42, 3 (p. 222).

[4]) De mort. 8, 7 (p. 182): Constantium praetereo, quoniam dissimilis ceterorum fuit dignusque qui solus orbem teneret.

[5]) De mort. 15, 7 (p. 189): nam Constantius, ne dissentire a maiorum praeceptis uideretur, conuenticula id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, uerum autem dei templum, quod est in hominibus, incolume seruauit.

[6]) Vgl. oben S. 71.

[7]) De mort. 18, 10 (p. 193): Constantio quoque filius erat Constantinus, sanctissimus adulescens et illo fastigio dignissimus, qui insigni et decoro ha-

Diokletian empfiehlt ihn dem Galerius als „einen liebenswürdigen Menschen und als Herrscher derart, dass er noch für besser und milder als sein Vater gelten dürfte“[1]). Zum Erstaunen aller wird er nicht zum Cäsar ernannt[2]). Sein Todfeind Galerius war schuld daran; er suchte ihn sogar zu töten; aber vergebens; denn Gott beschützte diesen Mann[3]). „Sobald Kaiser Konstantin die Herrschaft übernommen (306), war es seine erste Sorge, die Christen ihrer Religionsübung und ihrem Gott zurückzugeben. Dieser Herstellung der heiligen Religion galt seine erste Verordnung“[4]). Vergebens sucht Herculius zweimal auch den Konstantin aus dem Leben zu schaffen[5]). Konstantin war nicht bloss selbst ein Christenfreund, sondern suchte auch den Maximinus von der Verfolgung abzubringen[6]); er beseitigte ferner die Statuen und Bildnisse des Herculius wie auch des noch lebenden Diokletian[7]). Im Jahre 312 kam die letzte grosse Entscheidung: durch Gottes mächtige Führung wurde das Heer des Maxentius gänzlich geschlagen[8]), „das himmlische Zeichen“[9]) hatte sich als machtvoll erwiesen. Konstantin selbst anerkannte diesen besonderen göttlichen Schutz, der die Hauptveranlassung des Toleranzreskripts geworden ist[10]).

---

bitu corporis et industria militari et probis moribus et comitate singulari a militibus amaretur, a priuatis et optaretur.

[1]) De mort. 18, 11 (p. 193): hic uero et amabilis est et ita imparaturus, ut patre suo melior et clementior iudicetur.

[2]) De mort. c 19 (p. 194 f.).

[3]) De mort. 24, 5 (p. 200): sed frustra, quoniam dei manus hominem protegebat. qui illum de manibus eius liberauit in ipso cardine.

[4]) De mort. 24, 9 (p. 201): suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit prius quam Christianos cultui ac deo suo reddere. haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae.

[5]) De mort. c 29 f. (p. 205 ff.). Vgl. H. *Silomon* a. a. O. 274.

[6]) De mort. 37, 1 (p. 215): Haec ille moliens Constantini litteris deterretur.

[7]) De mort. c 42 (p. 221 f.).

[8]) De mort. 44, 9 (p. 214): manus dei supererat aciei.

[9]) De mort. 44, 5 (p. 223): commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Vgl. darüber F. X. *Funk* a. a. O. 13–21; F. M. *Flasch* a. a. O. 6–13.

[10]) De mort. 48, 11 (im Reskript): hactenus fiet, ut, sicut superius comprehensum est, diuinus iuxta nos fauor, quem in tantis sumus rebus experti per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine publica perseueret.

Neben Konstantin wird dessen Schwager *Licinius* (307 oder 308—323 oder 324), der ehemalige Waffenbruder und vertraute Berater des Galerius [1]), als Gönner der Christen und Mitunterzeichner des Mailänder Reskripts gefeiert und trotz seiner schwankenden Haltung und seiner Grausamkeiten durchaus schonend behandelt. Auch er hatte die Gnade eines Traumgesichts, auf Grund dessen er seine Soldaten vor der siegreichen Schlacht gegen Maximinus ein Gebet zum höchsten Gott verrichten lässt [2]). „In Nikomedien angekommen, stattete er (kurz nach dem Siege) Gott, mit dessen Hilfe er gesiegt hatte, seinen Dank ab; am dreizehnten Juni (313), wo Konstantin und er selbst zum dritten Male Konsuln waren, liess er folgenden Brief an den Statthalter (von Nikomedien) über die Wiederherstellung der Kirche öffentlich bekannt machen" [3]) — gemeint ist das Toleranzreskript. Freilich konnte es den Christen nicht verborgen bleiben, dass Licinius mehr aus politischen Rücksichten das Reskript unterzeichnete. Hat er doch kurz darauf vor der Schlacht bei Cibalis (8. Okt. 314) nach Eusebius [4]) über Konstantin gesprochen: „Der Anführer des uns feindlichen Heeres hat mit Verletzung der vaterländischen Sitten den Glauben an unsere Götter aufgegeben und verehrt fälschlich einen fremden, ich weiss nicht woher kommenden Gott. Ja, er entehrt sogar mit dem Schandzeichen desselben sein Heer". Auch bei Laktanz klingt diese Befürchtung, Licinus könnte vielleicht den errungenen Frieden der Kirche wieder stören. mehrfach durch [5]). Wahrscheinlich ist sogar mit dem Büchlein „Ueber die Todesart der Verfolger" zugleich bezweckt, den Kaiser des Ostens durch

---

[1]) De mort. 20, 3 (p. 196): habebat ipse Licinium ueteris contubernii amicum et a prima militia familiarem, cuius consiliis ad omnia regenda utebatur.

[2]) De mort. c 46 (p. 226).

[3]) De mort. 48, 1 (p. 228): Nicomediam ingressus gratiam deo, cuius auxilio uicerat. retulit ac die Iduum Iuniarum Constantino atque ipso ter consulibus de restituenda ecclesia huius modi litteras ad praesidem datas proponi iussit.

[4]) Vita Const. II 5 (ed. Heikel GCS: Eus. I, p. 42 f.) zitiert bei F. M. *Flasch* a. a. O. 16; über den Charakter des Licinius vgl. A. *Linsenmayer* a. a. O. 231.

[5]) De mort. c 1 (p. 171 ff.); c 52 (p. 236 ff.)

die Schilderung des furchtbaren Endes der Verfolger von einer Verfolgung abzuschrecken [1]).

Wir sind am Ende unserer Ausführungen. Die Schrift „De mortibus persecutorum“ gibt die Gedanken und Gefühle der Christen nach dem Mailänder Reskript im Rückblick auf die Verfolgungszeit dramatisch wieder. Wenn auch manche Beurteilung in Lob und Tadel einseitig gefärbt ist und eine objektive Geschichtsforschung manches richtigzustellen hat, so ist doch das Gesamtbild, das uns die Schrift bietet, hochinteressant, lehrreich und speziell kulturgeschichtlich wertvoll. Am besten tritt die Stimmung des Verfassers und seiner Zeitgenossen in den ergreifenden *Schlussworten* des Büchleins heraus, mit denen auch wir schliessen wollen: „Lasset uns also den Triumph Gottes mit Frohlocken feiern, den Sieg des Herrn mit Lobliedern erheben! Lasset uns ihn bei Tag und Nacht mit Gebeten feiern, lasset uns ihn feiern, dass er den Frieden, den er seinem Volke nach zehn Jahren geschenkt, auf immer befestigen möge. Du besonders, teuerster Donatus, der du verdienst, von Gott erhört zu werden, bitte den Herrn, dass er seine Barmherzigkeit seinen Dienern gnädig und gütig auch bewahre, dass er alle Nachstellungen und Angriffe des Teufels von seinem Volke fernhalte, dass er die Ruhe der blühenden Kirche andauernd erhalte!“ [2])

[1]) Vgl. M. *Schanz* a. a. O. 462; H. *Jordan* a. a. O. 88.

[2]) De mort. 52, 4—5 (p. 237 f): „celebremus igitur triumphum dei cum exultatione, uictoriam domini cum laudibus frequentemus, diurnis nocturnisque precibus celebremus, celebremus, ut pacem post annos decem plebi suae datam confirmet in saeculum. tu praecipue, Donate carissime, qui a deo mereris audiri, dominum deprecare, ut misericordiam suam seruet etiam famulis suis propitius ac mitis, ut omnes insidias atque impetus diaboli a populo suo arceat, ut florescentis ecclesiae perpetuam quietem custodiat“. Diese Schlussworte zeigen den Rhythmus der alten kirchlichen Orationen.

IV.

S. Felice Martire di Salona sotto Diocleziano

di

Mgr. FR. BULIC
Direttore dell'i. r. Museo Archeologico Salonitano a Spalato.

L'anno ed il giorno della morte, nonchè la condizione ed il numero dei martiri Salonitani, figurati in gran parte nell'Abside dell'Oratorio di s. Venanzio presso il Battistero Lateranense, sono stati fatti più volte oggetto di studio da parte dei dotti, i quali si sono occupati dell'agiografia Salonitana [1]). Uno di questi martiri, s. Felice, è stato solamente toccato di volo; fu cioè accennato alla sua condizione [2]), senza che si sia più davvicino toccato il giorno e l'anno del suo martirio, nonchè se o meno le sue reliquie furono con quelle degli altri martiri Salonitani trasportate da Salona a Roma.

Questa questione vogliamo qui esporre brevemente.

Il giorno 18 maggio — XV Kal. Junias — Spalato, erede di Salona, celebra la festa di s. Felice, il quale non figura fra i martiri del Mosaica Lateranense.

Nella Chiesa di s. Francesco dei Minori Conventuali a Spalato, si venera il suo corpo. Il P. Farlati racconta a lungo i dettagli dell' invenzione e ricognizione delle sue reliquie nel XV sec. [3]) e

---

[1]) De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma. Abside dell'Oratorio di S. Venanzio presso il Battistero Lateranense.* Con tre Tavole, ristampato nel *Bullettino di archeologia e storia dalmata,* 1901, Suppl. al n. 12 con 3 Tavole, *Bull. Dalm.*, 1885, p. 187; a. 1887, p. 196; *Anal. Boll.*, 1899, p. 393; *Bull. Dalm.* 1900 p. 85 ss.; Farlati, *Illyr. Sacr.* I. p. 415 ss.; *Ephemeris Salonitana,* p. 28; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* vol. IV, pag. 86 ss.

[2]) Delehaye, *Anal. Boll.*, 1897, p. 495; *Bull. Dalm.*, 1899, p. 65; *Anal. Boll.* 1904 p. 15; Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romanei de Dalmatie,* p. 88.

[3]) Farlati, *Illyr. Sacr.*, III, p. 474—478.

precisamente nel sito, dove oggi sorge la Chiesa ed il Convento dei Minori Conventuali, alla Riva di Spalato, alle falde del monte Marjan, chiesa chiamata ufficialmente anche al giorno d'oggi di s. Felice. Questa Chiesa fu rifatta più volte, ma la prima fu eretta, a testimonianza di Tommaso Arcidiacono [1]) dall'Arcivescovo di Spalato Giovanni IV (a. 1050-1059): *„Ipse (oannes) edificavit ecclesiam sancti Felicis super riuum"* (cioè: *„rivulum aquae nitrosae"*).

E' stato già dimostrato [2]), che s. Felice non può essere stato vescovo di Epetium, come vuole la leggenda e come viene festeggiato a Spalato, ma semplicemente martire, martorizzato a Epetium nell'*ager Salonitanus,* fra Stobrec e Zrnovnica [3]).

Il nome del martire Felice ci ha conservato unicamente la Cronaca Pasquale dell'a. 395: *Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus* (a. 299) *christiani persecutionem sextam passi sunt. In ea persecutione passi sunt Petrus et Marcellinus Romae, et Domnius et Felix martyres passi sunt in Salona* [4]). Questa piccola Cronaca non può certamente essere tenuta come un documento di primo ordine; ma l'Achelis l'ha forse troppo spregiata [5]); tutto in essa non è da disdegnare, come bene ha osservato il Delehaye. In particolare il passo citato, risguardante il martirio dei ss. Domnio e Felice, pare rimonti ad una buona fonte. Tutto ciò ch'è controllabile, meno la data precisa, si trova essere esatto [6]).

Il Martirologio di Usuardo (IX sec.) porta s. Felice il giorno 18 maggio: *„Ipso die* (XV Kal. Iunias) *sancti Felicis episcopi, qui apud Spellatensem urbem, sub Maximiano imperatore, palmam martyrii adeptus est"* [7]). Non disturba menomamente, che s. Felice sia detto qui vescovo, che si dica di lui che ha subito il martirio

[1]) *Historia Salonitana* cap. XV; Farlati, o. c., I, p. 127, 474.

[2]) *Anal. Boll.*, 1897, p. 495; *Bull. Dalm.*, 1898, p. 65; *Anal. Boll.*, 1904, p. 15; Zeiller, l. c., p. 88.

[3]) *Bull. Dalm.*, 1901, p. 41 ss.; *Anal. Boll.*, 1897, p. 495; 1904, p. 15; *Bull. Dalm.*, 1906, p. 305.

[4]) *Mon. Germ. Auct. Antiq.*, T. IX, p. 736, 738; Krusch, *Studien für christlich-mittelalterliche Chronologie*, p. 227; *Anal. Boll.*, 1899, p. 394; *Bull. Dalm.*, 1900, p. 88; *Anal. Boll.*, 1904, p. 16.

[5]) *Theolog. Literaturzeitung*, 1900, p. 563; *Bull. Dalm.*, 1900, p. 246.

[6]) Delehaye, negli *Anal. Boll*, 1904, p. 16.

[7]) *Martyrol. Usuardi Monachi*, Parisiis et Romae, 1866, p. 250.

sotto Massimiano, notizie non esatte di fronte alla Cronaca Pasquale, ma è interessante di trovare che fu martorizzato *apud Spellatensem urbem*, cioè non a Salona, ma presso la città di Spalato, nei dintorni di questa città [1]).

Fu osservato ripetutamente [2]) che se sono esatte le notizie della Cronaca Pasquale circa il martirio ed il luogo di questo per i ss. Pietro e Marcellino, come lo sono, cioè a Roma — il Papa Damaso conobbe come fanciullo il loro carnefice [3]) —; se è vera, come lo è. la notizia sul martirio ad il luogo del martirio di s. Dojmo, cioè a Salona [4]), deve conseguentemente essere vera anche la notizia della Cronaca Pasquale, circa il martirio di s. Felice e secondo Usuardo *apud Spellatensem urbem*. Poichè è difficile logicamente pensare, che in una così antica e così breve notizia dell'a. 395, scritta soli 90 anni dopo il martirio di questi Santi, questa notizia sia esatta per tre martiri, cioè per Pietro e Marcellino a Roma, e per Dojmo a Salona, e per il quarto, cioè Felice, sia falsa, tanto più che questi martiri sono appaiati due a due. L'anno 299 del martirio di s. Felice, datoci dalla Cronaca Pasquale non è esatto; il vero è l'anno 304. L'errore che spesso ricorre nei Codici, è facile spiegabile, come fu bene osservato [5]): *Diocletiano VII* sta per *VIIII* conseguentemente *Maximiano VI* per *VIII*. Si può dunque accettare, senza temerità. la testimonianza della Cronaca Pasquale anche per ciò che riguarda s. Felice: egli è martire della grande persecuzione Dioclezianea, il giorno 18 aprile dell'a. 304.

Ma mentre le iscrizioni di quasi tutti i martiri Salonitani vennero in luce nella basilica extraurbana dei martiri a Manastirine, di s. Felice non fu nulla trovato. Non consta neppure, dove sia

---

[1]) Intorno s. Felice si agitò nel XVII sec. fra Donnola e Marnavic una controversia molto viva, di cui il pretesto fu la rassomiglianza delle parole Spellatensis e Spalatensis. Donnola, nativo di Spello in Umbria, rivendicava per la sua patria s. Felice martire, venerato a Spalato. Il suo contradittore Tomko Marnavic, nativo di Sebenico (a. 1597, vescovo di Posnia, morto a Roma nel 1639) difendeva i diritti di Spalato con più foga che critica. Cfr. *Anal. Boll.*, 1904, p. 15; *Bull. Dalm.*, 1901, p. 41-45.

[2]) *Bull. Dalm.*, 1901, p. 44; *Anal. Boll.*, 1904, p. 16.

[3]) Ihm, *Damasi Epigrammata*, n. 29.

[4]) *Bull. Dalm.*, 1900, p. 280 ss. e passim.

[5]) Zeiller, l. c., p. 15 ss, p. 87: Bulic-Bervaldi, Kronotaksa Solinskih Biskupa p. 14.

stato anzitutto sepolto: il suo nome non figura fra i martiri dalmati ed istriani, nè nel Liber Pontificalis, nè nel Musaico Lateranense [1]). Questa omissione a noi non pare fortuita. Noi crediamo si possa addure un'altra non spregevole ragione di questa ommissione, di questa mancanza del nome del martire Felice nei documenti e nei monumenti agiografici Salonitani.

S. Felice fu martorizzato nell'a. 304, non a Salona, ma nella campagna di Epetium, a circa *I/ millia passuum* da Salona. Mentre gli altri martiri Salonitani di questa stessa persecuzione furono tumulati sul luogo, o vicino il luogo del loro martirio, *ad radices montis Massaron* [2]), cioè al pendio del monte Kozjak (Capreo), su cui giace Salona, dove sorsero più tardi le loro basiliche di Manastirine e Marusinac, s. Felice dovrebbe essere stato tumulato nel luogo del suo martirio; cioè nella campagna di Stobrec-Zrnovnica, nella località Vrbovnik, dove, come noi abbiamo già anni raccolto dalla bocca del popolo [3]), egli sarebbe vissuto, avrebbe predicato la religione cristiana, avrebbe praticate delle conversioni e sarebbe stato martorizzato.

Dopo passata la persecuzione e dopo che fu occupato il palazzo di Diocleziano dai cristiani nel IV-V sec., è possibile, anzi probabile, che il suo corpo sia stato trasportato non a Salona, per essere tumulato nella basilica cemeteriale dei Martiri a Manastirine — come fu per es. trasportato da Delminium, allora sicuramente in mano di pagani, il corpo di s. Venanzio, vescovo missionario, martorizzato quì verso la metà del III sec. [4]) — ma a Spalato, nelle immediate vicinanze del Palazzo di Diocleziano. Questo Palazzo era sempre abitato; dopo la morte dell' imperatore, divenuto proprietà dello Stato, fu rifugio di grandi romani spodestati

[1]) *Bull. Dalm.*, 1901. Suppl. al n. 12 e Tav. III.

[2]) Farlati, o. c., I, p. 419, 422, 425. Nei documenti antichi, nelle Vite dei Martiri Salonitani, il monte *Massaron* o *Tebron* (l'attuale *Mosor*) abbraccia anchi il monte *Capreo* (Kozjak) soprastante a Salona. Vedi la Tav. I unita al *Bull. Dalm.*, a. 1908. Il monte Masaro ricorre per la prima volta nei documenti nell'a. 852. Cfr. Racki, *Documenta*, p. 5.

[3]) *Bull. Dalm.*, 1901, p. 42.

[4]) Farlati, *Illyr. Sacr.*, I, p. 562 ss.; *Anal. Boll.*, 1889, p. 397; *Bull. Dalm.*, 1900, p. 92 ss.; *Anal. Boll.*, 1904, p. 6; *Bull. Dalm.*, 1906, p. 102; Zeiller, o. c., p. 77; *Bull. Dalm.*, 1908, p. 172.

od esiliati [1]). Nelle immediate sue vicinanze, a soli 100 m. dalla torre angolare Nord-Est del Palazzo, fu nell'a. 1905 sterrata parte di un cemetero antico cristiano, con sepolcri terragni, eguali a quelli dei cemeteri antichi cristiani a Salona del V-VI sec. [2]). Indizio anche che il Palazzo e le sue immediate vicinanze erano nel V-VI sec. abitate da cristiani [3]). I pagani, abitanti il Palazzo e le sue vicinanze, non si sa con tutta certezza quando, ma certamente nel V-VI sec. al più tardi, lo avevano abbandonato. Essi si rifugiarono ad Est del Palazzo di Diocleziano, verso Epetium, nella località detta oggi Pasdigrad (città dei cani, dei pagani), dove più tardi, nel IX-X sec. sorse ed esiste ancora una chiesetta di S. Lorenzo, chiamata nei documenti in paganesimo, cioè nel territorio dei pagani [4]).

[1]) *Guida di Spalato e Salona*, p. 68 ss.; Hébrard-Zeiller, *Le Palais de Dioclétien*, Paris, 1912, p. 180 ss.

[2]) *Bull. Dalm.*, 1906, p. 3 ss.

[3]) Molte lapidi trovate nella città di Spalato, in occasione di demolizione di case, che noi abbiamo pubblicato nel nostro *Bullettino* sotto la rubrica *Iscrizioni inedite* anzitutto Salona a. 1890, p. 66, 162; a. 1892, p. 201; a. 1895, p. 17; a. 1896, p. 147; a. 1897, p. 4, 49, 54, 97, 152, 178; a. 1898, p. 147; a. 1899, p. 12, 34, 53; a. 1901, p. 52 ss.; e più tardi „Aspalathos" a. 1902, p. 45 ss.; a. 1903, p. 136 ss.; a. 1905, p. 150 ss.; a. 1908, p. 51 ss.; a. 1909, p. 79 ss., quasi fossero state tutte trasportate dalle rovine di Salono, possono benissimo provenire dalle immediate vicinanze del Palazzo. Che parecchi grandi sarcofagi con iscrizioni, trovati a Spalato nelle cantine (*Bull. Dalm.*, 1892, p. 35, 36; a. 1908, p. 51, 55) siano stati trasportati da Salona, è molto probabile, poichè sono oggetti necessari per scopi pratici, servono da pile d'olio e costano meno che nouve pile ordinate nelle cave di pietra alla Brazza. Ma che tutte le piccole iscrizioni, frammenti di queste, trovate nel Palazzo di Diocleziano nei selciati, nei muri delle case demolite, siano state trasportate da Salona, non è probabile. Che singoli di questi pezzi possano provenire dalla Collezione epigrafica raccolta una volta nel vecchio Episcopio di Spalato (CIL, III, p. 278, XLVI) è possibile, ma è sicuro, che i più furono trovati immurati da secoli nelle case vecchie di Spalato. Spalato dista da Salona 5 km. Le spese di trasporto di questi oggetti non rendono, poichè simili placche di pietra per scopo di selciato o per semplice materiale da fabbrico, si hanno a Spalato a prezzo più conveniente. Se un contadino di Salona trasporta simili oggetti anche lontano dal luogo del loro ritrovamento, a casa sua, ciò fa perchè questi oggetti egli trova nel suo fondo, non li compra ed occasionalmente ai lavori campestri li trasporta a casa sua. Ad un cittadino o contadino di Spalato questo trasporto di oggetti antichi da Salona non rende, non conviene. Egli li dovrebbe comprare e fare trasportare. Quindi quasi tutte le iscrizioni che furono trovate da anni a Spalato, dovrebbero provenire dalle sue vicinanze e non da Salona.

[4]) *Vjesnik hrv. arheol. drustva*, 1897, p. 36 ss.

Nell'a. 640 in cui l'Abate Martino trasportava da Salona a Roma le reliquie dei martiri, dopo averle riscattate dalle mani degli Avari, Aspalathos ed il suo immediato circondario erano in mano dei Romani, in parte già abitanti del Palazzo di Diocleziano, in parte profughi dalle rovine di Salona. Poichè non è da pensare che tutti i Salonitani si saranno rifuggiti nelle vicine isole, come narra Tommaso Arcidiacono [1]), è possibile che almeno singoli siano rimasti nel Palazzo e nelle sue vicinanze. Le grandi invasioni barbariche risparmiarono questo Palazzo nella sua integrità. Tommaso Arcidiacono dice „*Totila aliquam etiam partem eiusdem aedificii destrui fecit*" [2]). Da tutto ciò si può conchiudere, che ci furono qui almeno singoli abitati ed abitanti. Non si può precisamente dire quando, ma in questa epoca, il corpo di s. Felice dovrebbe essere stato trasportato dalla campagna di Stobrec a Spalato, e sepolto alle falde del monte Marjan, a soli 260 m a Sud-Ovest del Palazzo di Diocleziano. Qui dovrebbe essere stato venerato in qualche sacello; su questo luogo l'arcivescovo Giovanni IV gli edificò nel XI sec. una chiesa [3]), la quale poi fu più volte rifabbricata, ampliata e dove fu nel XV sec. rinvenuto il suo corpo [4]). E sebbene nei documenti non si legga, perchè propriamente qui, alle falde del monte Marjan, in un luogo nel

[1]) *Historia Salonitana*, c. VIII, p. 28.

[2]) *Historia Salonitana*, p. 24; *Guida di Spalato e Salona*, p. 51: Hébrard-Zeiller, o. c. p. 188.

[3]) *Historia Salonitana*, d. XV; Farlati, o. c., III, p. 127, 474. Quando nell'a. 1907 fu rifabbricata l'ala Est del Convento di S. Francesco, prospettante alla Marina, e precisamente quella parte dove fu fabbricata nell'XI sec. la Chiesa di S. Felice. abbiamo osservato un ammasso di muri in varie direzioni, di varie epoche. Senza dubbio che qui ci erano avanzi di chiese o di sacelli di varie epoche, che non fu possibile distinguere per epoche, essendo stato tutto sconvolto.

[4]) Farlati, *Illyr. Sacr.*, III, p. 127, racconta che il corpo di s. Felice ha riposato „*in arca marmorea*", che sarebbe il sarcofago marmoreo, colla rappresentazione degli Israeliti attraverso il Mar Rosso, il quale si trovava dal XIV sec. in questa chiesa e serviva un tempo da mensa dell'altare maggiore di s. Felice e più tardi fu trasportato nel Sacrario (v. *Bull. Dalm.*, 1902. n. 179). Questo sarcofago fu nell'a. 1902 acquistato dall'i. r. Museo Archeologico in Spalato, nel quale ora si trova sotto il n. 279 D (Bassorilievi). Cfr. *Bull. Dalm.*, 1905, p. 67. Anche il Dr. Jelic afferma (*Vjesnik hrv. arheol. drustva*, 1897, p. 40) che s. Felice à stato sepolto in questo sarcofago; anzi uno dei due Santi introductores dietro dello stesso, sarebbe lo stesso s. Felice; congettura questa che a noi pare alquanto azzardata.

XI sec. poco abitato, l'Arcivescovo Giovanni IV avesse eretto il sacello a s. Felice, dove fu più tardi trovato il suo corpo, dobbiamo supporre, che ci esistesse una tradizione, che quì fosse stato tumulato.

Il corpo quindi di s. Felice, trasportato nel IV-V sec. da Epetium nelle vicinanze di Spalato, era in mano di cristiani, abitanti del Palazzo e dei suoi dintorni. L'abate Martino, che si prese cura di riscattare dalle mani dei barbari a Salona le reliquie dei martiri e trasportarle a Roma, non ebbe bisogno di fare ciò non s. Felice: questi era al sicuro: in mano di cristiani. Questi non fu trasportato a Roma, e perciò non figura nè nel Musaico Lateranense, nè nel Liber Pontificalis, nè in nessun altro documento, ad eccezzione della Cronaca Pasquale. Il suo corpo restò a Spalato, alle falde del monte Marjan, probabilmente in qualche m e m o r i a, al principio del Medio Evo distrutta, sopra cui Giovanni IV fabbricò nel XI sec. una Chiesa, la quale fu più tardi ampliata, ma che conserva sempre il nome ufficiale di s. Felice. Il suo corpo riposa ora intiero sotto l'altare maggiore di questa chiesa, vestito d'indumenti episcopali. Lo scheletro, consistente di tutte le ossa principali, come abbiamo anche recentemente constatato, è rivestito di cera nelle parti mancanti. Non risulta da nessun documento, e neppure dalla tradizione, che nè l'intero corpo, nè singole parti siano state mai altrove trasportate. Se ora vi mancano singole piccole parti, sono quelle, che nelle varie ricognizioni e traslazioni si ridussero in polvere.

A questa circostanza quindi noi attribuiamo il fatto, che s. Felice giace ancora intero a Spalato, e non fu trasportato cogli altri martiri Salonitani a Roma. L'apertura dell'arca dei Martiri Salonitani a Roma, da noi chiesta e dal Re.^{mo} Ordinario di Parenzo[1]), potrebbe unicamente essa, colla constatazione delle sue reliquie nell'arca o con qualche altra relativa notizia, smentire questa nostra opinione, che pur ha per sè argomenti non spregevoli, cioè la presenza del suo corpo a Spalato, notizie sicure della sua chiesa in questa città dall'XI sec. in poi e la mancanza assoluta nei documenti, che egli sia stato mai trasportato a Roma od altrove.

---

[1]) *Atti e Memorie della Società istriana di archeologia e storia patria.* vol. XXVI (a. 1909), p. 177, 273; vol. XXVIII (1911), p. 68 ss.

V.

Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen

von

P. JOANNES MARIA PFAETTISCH O. S. B.
Rektor des Kgl. Gymnasiums zu Ettal.

Die Rede, die Konstantin der Grosse an die Versammlung der Heiligen geschrieben hat, ist unter die Apologien einzureihen. Man könnte sich fragen, wie er dazu kam, an die Kirche eine Apologie zu richten; aber der Inhalt gibt darüber genügend Aufschluss: nachdem der heidnische Wahnglaube widerlegt ist, wird jeder, der ihm bisher angehangen hat, aufgefordert, ihn abzulegen, und Konstantin schickt sich an, denen, die noch nicht eingeweiht sind, verschiedene Grundlehren der christlichen Wahrheit zu verkünden (11, 1).

Doch seltsamer noch möchte es uns scheinen, dass Konstantin überhaupt unter die christlichen Apologeten gegangen ist. Bei näherem Zusehen müssen wir uns jedoch sagen, dass wir uns viel mehr wundern müssten, wenn dem nicht so wäre. Konstantin steht an der Schwelle einer neuen Zeit und er ist sich dessen voll bewusst. Die christliche Religion, bisher verfolgt, wird von nun an herrschen, wenn sich auch das Heidentum vorläufig neben ihr noch zu halten vermag. Diese neue Zeit zu bringen, dazu war er von Gott der Welt gesandt [1]. Er erkannte auch klar, wie sehr es im Vorteile des Staates lag, dass eine einheitliche Religion herrschte; wie er sich darum später, als eine Glaubensspaltung

[1]) Vgl. z. B. die (sogenannte) Vita Constantini von Eusebius II 28 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eusebius I, 53).

drohte, auf alle Weise um die Einheit innerhalb der Kirche bemühte, so war es auch sein Bestreben, die christliche Religion nach Kräften zu fördern und die Heiden zu ihrer Annahme zu bewegen. Deshalb befasste er sich, nachdem er für sich schon Klarheit gewonnen hatte, auch fürderhin nicht weniger mit der religiösen Frage. Dass er dabei auch auf Schwierigkeiten stossen musste, die ihm ernstlich zu denken gaben, ist leicht begreiflich. Nicht gewohnt, halbe Arbeit zu tun, ging er ihnen nach, und gerade in der Rede an die Versammlung der Heiligen vermögen wir zu erkennen, was seiner Ansicht nach der Annahme des Christentums am meisten im Wege stand: es war vor allem das Kreuz. „Kann Christus wahrer Gott sein, da er doch leiden und sterben musste?" sagten die Heiden; „kann das Christentum die wahre Religion sein, da es doch so lange blutig verfolgt wurde?" war die andere Frage, die mit der ersten aufs innigste zusammenhängt. Darauf sucht die Rede Antwort zu geben; man könnte darum, freilich auf die Gefahr hin, wichtige Ausführungen unberücksichtigt zu lassen, als ihr Thema angeben: Der Sieg des Kreuzes, der Sieg des Leidens.

Damit ist auch schon sichere Bürgschaft dafür gegeben, dass Konstantin in seiner Rede nicht lauter ausgetretene Bahnen der Apologeten wandelt; er hat den Gedanken verarbeitet, der gerade ihm sich aufdrängen musste. Wenn Heikel[1]) sagt: „Alle Schriftstücke Konstantins haben einen persönlichen Charakter", so müssen wir sagen, dass sich das auch bei der Rede zeigt. Damit sind wir jedoch schon tief in die Probleme hineingeführt, an denen die Rede überreich ist.

Es sei hier nur eine kurze Skizze gegeben. *Rossignol* hat 1845 in seinem Buch Virgile et Constantin le Grand (Paris) zum ersten mal die Echtheit der Rede bestritten; seitdem haben sich manche für und gegen die Autorschaft Konstantins erhoben. Schliesslich hat *Heikel*, der verdiente Herausgeber der mit der Vita Constantini verbundenen Rede, sie entschieden als eine Fälschung wohl aus der Zeit nach der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts bezeichnet.

---

[1]) Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius (Eusebius' Werke Band I), Leipzig 1911, S. 48.

Dagegen verteidigten die Echtheit neben Harnack namentlich Wendland und E. Schwartz [1]). Während *P. Wendland* an einen literarischen Berater des Kaisers denkt, der die Rede nach dessen Anleitung verfasst habe, tritt *Schwartz* [2]) entschiedener für die persönliche Autorschaft Konstantins ein; er findet durch die Sprache auch die Angabe des Eusebius bestätigt, dass die Rede lateinisch geschrieben und von angestellten Uebersetzern ins Griechische übertragen wurde. Eine Untersuchung der Frage führte mich zu dem Ergebnis, dass die Rede zum Teil sicher lateinisch abgefasst und wohl frei übersetzt, zum Teil aber wohl nach einem vorliegenden Plane des Kaisers in seinem Auftrage bearbeitet ist. Sie enthält nämlich eine Uebersetzung und einen in christlichem Sinne gehaltenen Kommentar fast der ganzen 4. Ekloge Vergils, aus denen sich ergibt, dass die Verse sehr frei und willkürlich, ja absichtlich geändert sind, um eine christliche Deutung zu ermöglichen, der Kommentar indessen sich an den ursprünglichen Text hält. Dagegen lassen sich eine beträchtliche Reihe Anklänge an Plato, wie sie in einer Uebersetzung kaum gefunden werden könnten, nicht verkennen. Als Abfassungszeit ergab sich die Zeit zwischen 313 und 325, dem Tode Diokletians einerseits und dem Konzil von Nicäa anderseits. Sie ist wohl vor dem Konzil anzusetzen [3]); denn die religiösen Anschauungen, namentlich über den Logos, die von den nach dem Konzil abgefassten Urkunden oft so erheblich abweichen, weisen klar auf die Zeit hin, in der das Konzil seine klaren Entscheidungen über den Logos noch nicht gegeben hatte. Gerade darin liegt aber auch einer der wichtigsten Gründe für die Echtheit der Rede.

Neuerdings hat nun *Heikel* in seinen kritischen Beiträgen zu den Konstantin-Schriften des Eusebius wieder Stellung gegen die Echtheit der Rede genommen und seine Ansicht ausführlicher dargelegt und begründet, als er es in der Einleitung seiner Eusebiusausgabe getan hatte. Die Rede scheint ihm eine rhetorische Schul-

[1]) Näheres in des Verfassers Studie: Die Rede Konstantins des Grossen an die Vers. der Heil. auf ihre Echtheit untersucht, Freiburg 1908, Herder VII ff.

[2]) Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft VI, 1427; Deutsche Literaturzeitung 1908, 3097.

[3]) Anders *Schwartz*, Deutsche Literaturzeitung 1908, 3099.

arbeit zu sein; er meint dazu [1]): „Es ist gar nicht nötig anzunehmen, dass die Rede auf Betrug abgesehen war. Der Verfasser wollte seine Gelehrsamkeit und seine Geschicklichkeit zeigen“. Es kann hier nicht aufs einzelne eingegangen werden, weil dazu der Platz mangelt; darum sei nur kurz erwähnt, dass Heikel die religiöse Anschauung der Rede viel zu wenig beachtet; wenn er sagt [2]): der Verfasser „wollte die religiöse Grundanschauung Konstantins wiedergeben, wie dieselbe sich in den Konstantinsurkunden abspiegelte“, reimt sich dazu schlecht, was eine Seite vorher gesagt ist: „Was in den Konstantinischen Urkunden echt und passend ist, kommt in der Oratio in verdrehter Form vor“. Ausführlich hat Heikel [3]) sodann die Ekloge Vergils und ihren Kommentar geprüft und als Schlussergebnis gefunden, dass der Kommentar sich an die griechische Form der Verse anschliesse, wobei nicht ausgeschlossen sei, dass die lateinischen Originalausdrücke dem Verfasser mitunter vorgeschwebt hätten; manche Verse seien nur in der griechischen Gestalt verwendbar gewesen, der Kommentar nur aus ihnen verständlich. Das veranlasste mich, die Untersuchung nochmal gründlich vorzunehmen und ich kam dabei zu überraschenden Ergebnissen, die, so viel ich beurteilen kann, wohl die Frage über die Autorschaft Konstantins zu seinen Gunsten zu entscheiden vermögen.

Seine Ansicht über die Rede fasst Heikel gleich zu Beginn seiner Untersuchungen also zusammen [4]): „Die Rede ist ein durch Paraphrasierung einer grossen Menge sowohl griechischer als lateinischer Quellen . . von einem oberflächlichen, gedankenlosen Skribenten ausgearbeitetes rhetorisches Prunkstück . . . . Anfangs wird der Leser sich vielleicht gegen die über den Verfasser ausgesprochenen Urteile sträuben und wird versuchen, die Ungereimtheiten seiner Darstellung doch in irgend einer Weise sich zurechtzulegen, aber die Beispiele werden sich häufen und der Ueberzeugung Bahn brechen, dass wir in der Tat mit einem wertlosen literarischen Produkt zu schaffen haben“.

---

[1]) S. 48.
[2]) Ebd.
[3]) S. 30—39.
[4]) S. 3.

Das Urteil, das ich mir von der Rede gebildet hatte, war dem ganz entgegen. Darum habe ich nochmal, jetzt zum vierten Male, den Gedankengang der Rede geprüft. Vortreffliche Dienste leisteten dabei gerade die Ausführungen Heikels, der auf die „Ungereimtheiten“ unerbittlich hinwies. Es war keine leichte Arbeit. Einen „Inhalt und Aufbau der Rede“ hatte ich schon in meiner Arbeit über die Rede zu geben versucht; dabei musste ich noch viele Fragezeichen anbringen und, ich gestehe es offen, vielen mehr nebensächlichen Punkten aus dem Wege gehen, weil ich für sie keine befriedigende Lösung fand. Deshalb sei hier ein neuer Versuch gemacht, bei dem nur über die Teile rascher hinweggegangen werden soll, die keine Schwierigkeit bieten.

Gedankengang der Rede.

Einleitung (Kap. 1 . 2).

Der Tag des glorreichen Leidens ist da, an dem die Sonne heller strahlt, das Vorspiel der Auferstehung wie der Neufügung der Leiber, die einst schwer geprüft wurden, der Weg zum ewigen Leben [1]), ein seliger Tag für die lobpreisende Menge und für Gott selber [2]). Du aber, Allmutter Natur, was hast du je solches geschaffen [3])? (Was hast du überhaupt geschaffen, da Gott ja auch dich geschaffen hat?) Denn er hat dich geschmückt, da das Leben nach der Natur Schmuck der Natur ist [4]); denn da, was gegen die Natur ist, niemand mehr Gott ehrte und man glaubte, dass alles nicht von der Vorsehung, sondern durch Zufall entstanden sei, trotzdem Propheten bei jeder Gelegenheit lehrten [5]), da es auch nicht

---

[1]) Auf den Tag des Leidens ist nicht nur 20, 4 Rücksicht genommen; wie Konstantin seine Einführung in die Lehren des Christentums beginnt, geht er von ihm aus und immer wieder kommt er dann auf das Leiden zurück.

[2]) Die Stelle ist verderbt.

[3]) Παμμήτειρα φύσις ist zwar ironisch (Heikel), aber auch mit Absicht gewählt mit Bezug auf das prosaische ἡ φύσις γεννᾷ τὰ πάντα (6, 1); damit und noch mehr mit der folgenden Parenthese wird auf die Ausführungen in Kap. 6 verwiesen.

[4]) Die Natur hat nichts ähnliches geschaffen wie der Leidenstag; denn das naturgemässe Leben, das ein Schmuck für die Natur ist, ist die Frucht des Leidenstages, weil ja vorher das Leben naturwidrig war: Gott wurde weder verehrt noch erkannt.

[5]) Es ist nicht bloss an die jüdischen Propheten gedacht, sondern auch an ausserjüdische, namentlich an die Sibyllen, wie denn auch die erythräische glücklich gepriesen wird, dass sie zur Prophetin erkoren wurde (20, 5).

ohne Gewalttätigkeit abging, namentlich deshalb, weil dem unbesonnenen Ungestüm der Volksscharen der Wahn der Machthaber beipflichtete [1]): Da erschien der Erlöser mit Recht und Frieden und er erfüllte, was Propheten verheissen hatten. Er gründete die Kirche, die seinem Vater und ihm die gebührende Ehre erweisen sollte. Aber die Kirche wurde verfolgt von der unvernünftigen Bosheit der Völker. Diese ist aber überwunden und wir wollen jetzt nur sagen, was dem göttlichen Worte ziemt (K. 1).

Höre also, Kirche, heiliger Jungfräulichkeit teilhaftige Schiffsherrin, Amme zarten und unerfahrenen Alters, Hort der Wahrheit und Menschenliebe, Spenderin der ewig fliessenden Quelle des Heilstrankes! Achtet mehr auf die Wahrheit als auf die Schönheit der Rede; die Liebe zu Gott ist es, die meine Scheu überwindet. Läuft ein Fehler mitunter, sollen die Kundigen ihn verbessern, und der Vater und sein gnadenspendender Sohn mögen mir beistehen [2]) (K. 2).

I. Teil:

Gott (mit Christus) der Schöpfer und einzige Herr der Welt (K. 3–10).

Das Gute, nach dem alles strebt [3]), ist anfangslos, Anfang von allem. „Derjenige aber, der aus ihm seinen Ursprung nimmt, eint sich ihm wiederum, da sein Hervorgang und seine Vereinigung sich nicht örtlich, sondern geistig vollzieht; denn nicht kam, was hier geboren ward, unter irgend einem Verluste des väterlichen Leibes zustande, wie dies sonst bei dem aus Samen Erzeugten der Fall ist, sondern durch die Anordnung der Vorsehung, die der sichtbaren Welt einen rettenden Herrscher verschaffen wollte“ [4]).

---

[1]) An eine allgemeine Verfolgung ist nicht gedacht, dazu wäre der Ausdruck viel zu vorsichtig. Eine gute Illustration bietet zu dem Gesagten Kap. 16 und 17: gerechte Seelen werden geopfert, die Juden, namentlich Daniel, verfolgt.

[2]) Wie hier wird auch wohl in der ganzen Rede der heilige Geist nicht genannt.

[3]) Das Aristoteles entnommene Wort passt gut für den Anfang: Gott ist der Ursprung und Monarch von allem; zum Ursprung strebt alles zurück, alles hat die Richtung zum Monarchen, weil er das Gute selbst ist.

[4]) Die Geburt des Logos aus dem Vater fällt hier wohl mit der Weltordnung zusammen, ein Gedanke, der sich nach dem Konzil kaum bei Konstantin finden konnte.

Alles hat also einen Herrscher. Hätte es mehrere gegeben, dann hätte es auch Verteilung der Welt und Streit unter den Herrschern gegeben. Wer würde dann den Schöpfer der Welt erkannt haben?[1]) Zu welchem Gott hätte man beten sollen? Es hätte kein Gott sich erbarmen können, oder Verwirrung auch im Weltall wäre unvermeidlich gewesen (K. 3).

Was in der Zeit entsteht, geboren wird, ist sterblich. Wie könnten Geborene unsterblich sein? Und doch hat sich der Glaube verbreitet, dass Götter geboren werden![2]) Wären aber diese geborenen Götter unsterblich und würden immer welche geboren, Erde und Himmel könnten sie dann nicht fassen. Und aus welch schamlosen Verbindungen sollen diese Götter stammen? Und selbst die Ehren, die ihnen erwiesen werden, sind mit Schimpf und Spott gepaart: da hat einer Hymnen gemacht[3]) oder ein Bild verfertigt und betet sein eigenes Gebilde dann als unsterblichen Gott an, bekennt aber dabei, dass er, der Schöpfer und Vater des Bildes[4]), sterblich ist! Auch zeigt man die Gräber von jenen Unvergänglichen, ohne zu wissen, dass Gott, der nur mit dem Verstand erfasst werden kann[5]), keine Grabesehren braucht und auch keine Gestalt um erkannt zu werden, ja dass er überhaupt nicht dargestellt werden kann. Jene Götter sind eben verstorbene Menschen (K. 4).

Doch ich will nicht mit solchen Worten meine Zunge besudeln, ich will Gottes Macht und besonders Christum preisen[6]). Gott hat die Welt gegründet und geordnet, die Menschen erst

---

[1]) Dieser Gedanke ergibt sich aus dem Vorhergehenden von selber, ebenso aber auch der folgende. An eine Variation des bekannten und hier ja auch verwendeten Platowortes Tim. 28 C muss darum nicht gedacht werden.

[2]) Damit ist der Gedanke abgeschlossen: geboren werden und unsterblich sein reimen sich nicht. Die Ausnahme, die es gibt, ist schon 3, 1 erwähnt und wird 11, 8 noch besonders hervorgehoben.

[3]) Der Dichter gibt wohl dem Bildhauer Anlass, ein Götterbild zu machen; der Satz ist ein Anakoluth.

[4]) Diese stilistisch (ironisch) gut angebrachte Reminiszenz aus Plato (Tim. 41 A) wirkt auch logisch vortrefflich.

[5]) Konstantin sagt dies um zu zeigen, dass Gott gestaltlos und damit unvergänglich ist.

[6]) Nach der hier gegebenen Einteilung sind K. 5—10 und K. 11—25 die Hauptteile der Rede.

ins Paradies und dann auf die Erde versetzt, die sich für vernünftige Lebewesen allein als Wohnsitz eignete, sie anfangs in Unwissenheit über Gut und Bös gelassen, später aber als vernünftigen Wesen ihnen die Kenntnis von Gut und Böse gegeben [1]) (K. 5).

Die meisten von den Menschen schreiben jedoch die Ordnung der Welt der Natur zu, einige davon näherhin dem Schicksal oder dem Zufall [2]). Was ist aber das Schicksal, wenn die Natur alles hervorgebracht hat, und was die Natur, wenn die Satzung des Schicksals unverletzlich ist? Die Satzung des Schicksals muss übrigens von einem Gesetzgeber kommen, von Gott, sie ist also Gottes Erfindung und Wille (K. 6, 1).

Wie kann aber die Tugend vom Schicksal kommen? Woher stammt das Laster? Die Schlechtigkeit kommt ja von der Natur [3]) und die Tugend gründet in den guten Handlungen eines Charakters. Können aber die Fehltritte und guten Handlungen des guten und rechten Willens, die bald so bald anders eintreten [4]), vom Zufall oder Schicksal abhängen? Und alle Gerechtigkeit und alle Vergeltung, wie können sie vom Schicksal kommen? Können aber Gesetze, Mahnung und Warnung, Lohn und Strafe vom Zu-

---

[1]) Die Darstellung folgt hier nicht der der Genesis, wie überhaupt die hl. Schrift durchaus nicht immer korrekt verwendet wird. — Nicht ohne Beziehung auf den Grundgedanken der Rede ist gesagt, dass sich die Erde allein für den Menschen eignete und dass Gott ihm die Erkenntnis von Gut und Bös gegeben hat: Gott wollte, wie aus K. 13 erhellt, den Menschen erproben und durch Kampf zum Siege führen (14, 3).

[2]) Die Frage ist nur, ob Gott oder das Schicksal bezw. der Zufall die Ordnung geschaffen hat.

[3]) Vgl. dazu und zum Folgenden K. 13: im Menschen streitet das in seiner Natur liegende höhere und niedere Begehrungsvermögen gegen die Vernunft, die, ein Geschenk Gottes, ausreichende Weisheit hat, den Menschen zum Guten anzuleiten und vom Bösen abzuhalten. Der Wille des Menschen ist also an sich gut und recht, weil von Gott durch die Vernunft zum Guten hingerichtet.

[4]) Aehnlich schliesst Justin Apol. I 43, 4 ff.: Derselbe Mensch strebt Gutem und Bösem nach, also kann es ihm nicht bestimmt sein, gut oder schlecht zu sein. Vollständig ist damit das Schicksal nicht ausgeschaltet. — Die Stelle der Rede ist übrigens verderbt, der Gedankengang aber klar: es gibt kein Schicksal in der Weltordnung, kein Schicksal und keinen Zufall bei den guten und schlechten Handlungen (bei Tugend und Laster) und bei der Vergeltung, keinen Zufall in der Weltordnung.

fall kommen, müssen sie nicht vielmehr der Gerechtigkeit des vorsehenden Gottes entspringen? Sehen wir doch, dass Glück und Unglück unserm Leben genau angepasst ist. Gott hat eben seine Freude am Recht und Missfallen an jeder Gottlosigkeit und jedem Uebermut, weshalb wir auch bescheiden und der Gegenwart des allsehenden Gottes immer eingedenk leben müssen (K. 6, 2-4).

Doch ist noch zu prüfen, ob nicht die Weltordnung dem Zufall ihre Entstehung zu verdanken hat. Soll man also glauben, dass das Himmlische und die Gestirne, Erde und Meer, Feuer und Wind, Wasser und Luft und der Wechsel der Jahreszeiten durch Zufall entstanden und nicht vielmehr [von Gott] geschaffen seien? Denn Unvernünftige sagen, das meiste, was mit diesen Erscheinungen zusammenhängt, hätten die Menschen ersonnen und die Natur habe dazu alles reichlich geboten. Mögen die Menschen, was auf der Erde sich findet und vergänglich ist, erdacht haben, aber das Unvergängliche und Unveränderliche an diesen Erscheinungen können sie nicht erfunden haben [1]). Das und alles derartige, was nicht mit den leiblichen Sinnen wahrgenommen, sondern nur mit dem Geist erfasst werden kann, hat nicht ein Mensch, sondern die ewige Kraft Gottes erzeugt. Fürwahr, schon der Gedanke dieser Ordnung ist ein Werk der göttlichen Vorsehung; man betrachte nur den Wechsel von Tag und Nacht, die Wandlungen des Mondes, die Harmonie von Wärme und Kälte . . . . : zeugt das nicht alles von Gottes Weisheit? Wer könnte da noch von Zufall reden, ohne damit ein leeres Wort auszusprechen? (6, 5-10).

Denn vom Zufall reden nur unvernünftige Menschen, die den vernünftigen Grund der Dinge nicht erfassen können. Freilich gibt es manches, das schwer zu begreifen ist; so sind ein seltsames Wunder die warmen Quellen, die wohl darum so selten sind, damit die Macht der Vorsehung besser von den Menschen erkannt werde [2]). Vieles ist zweifellos dem Menschen zur Nahrung und

[1]) Da das Unvergängliche kaum anderes als die dauernde Gesetzmässigkeit der Erscheinungen bezeichnet, ist mit dem Vergänglichen auf das Zufällige daran, das zum Teil auch von Menschen abhängt, hingewiesen. Der Einwand ist nicht besonders scharfsinnig, aber doch auch nicht sinnlos.

[2]) Zum Gedanken, dass die Menschen das Seltene und darum Auffallendere mehr bewundern als das Gewöhnliche, wenn auch Grössere vgl. Augustinus in Ioannis ev. tr. 24, 1 (Migne P. L. 35, 1592 f.).

zum Genuss gegeben, besonders das Oel, das Erquickung der Seele und Freude bedeutet, und der Wein zum Genuss und Besten des Körpers; ein staunenswertes Wunder ist auch das ständige Strömen der Flüsse und der Wechsel von Tag und Nacht, die beide das ewige Leben bezeichnen (K. 7).

Das alles soll gesagt sein zur Bekräftigung unseres Glaubens, dass nichts ohne vernünftigen Grund entstanden, sondern alles von der Vorsehung Gottes geschaffen ist, der auch die Metalle, je nachdem sie notwendig sind oder nur dem Vergnügen dienen, reichlich oder karger gespendet hat. Bei allem sucht er den Menschen zur Besonnenheit und allen andern Tugenden anzutreiben und von der Habsucht abzuhalten. Von all dem den Grund zu erforschen, würde Menschenkraft weit übersteigen; wie könnte auch der vergängliche Mensch den lautern Urwillen Gottes erkunden? (K. 8).

Darum müssen wir auch bei unseren Untersuchungen innerhalb der unserer Natur gesetzten Schranken bleiben; denn das Vertrauen Erweckende bei den Untersuchungen in den Dialogen führt uns zumeist [1]) von der Wahrheit ab, wie es auch vielen spitzfindigen Philosophen ergangen ist. Denn so oft man der Frage nicht gewachsen ist, verbirgt man die Wahrheit, und so behauptet schliesslich jeder etwas anderes und die Folge davon ist Unruhe und Aufruhr bei Völkern und Herrschern und selbst der Tod der Philosophen, wie der von Sokrates, der, durch die Redekunst übermütig geworden, von der Schmähsucht seiner Mitbürger getötet wurde. Indessen ist auch Pythagoras der Lüge überführt worden, da er die Lehren der Propheten als seine eigenen Offenbarungen ausgegeben [2]). Und selbst Plato, der doch die Menschen gelehrt hat, vom Irdischen empor zum Ewigen zu blicken, „hat zwar [3]) erst

---

[1]) Τὸ πλεῖστον ἡμῶν ist doch sowohl viel als ἡμᾶς τὸ πλεῖστον. Darum muss auch das Kapitel nicht durchaus von den Irrtümern und Streitigkeiten der Philosophen handeln.

[2]) Weil sie sich nicht innerhalb der dem Menschen gesetzten Schranken hielten, wurde Sokrates getötet, Pythagoras ein Lügner und sogar Plato ein Opfer des Irrtums.

[3]) Die ganze Einleitung deutet klar an, dass Plato auch Falsches gesagt hat, obwohl Konstantin mehr daran liegt zu zeigen, wie viel Wahres er gefunden hat.

einen Gott, der über dem Sein steht, verkündet und das mit Recht; untergeordnet hat er sodann diesem auch einen zweiten und so zwei Sein der Zahl nach unterschieden, während doch die Vollkommenheit beider eine einzige ist und das Sein des zweiten Gottes seine Existenz aus dem ersten hat; denn dieser ist offenbar der alles überragende Weltbildner und Weltordner, der andere aber, der nach ihm kommt und seinen Befehlen gedient hat, schreibt die Ursache des Entstehens des Alls ihm zu. Einer ist also wohl, wenn man die Sache genau fasst, der für alles Sorge tragende und vorsehende Gott, der durch den Logos alles geordnet hat. Der Logos selber aber ist auch Gott und Gottes Sohn; denn welch einen anderen Namen könnte man ihm beilegen als den Namen Sohn, ohne sich des grössten Irrtums schuldig zu machen? Es ist ja doch der Vater aller Wesen wohl auch mit Recht für den Vater seines eigenen Logos zu halten“ [1]) (9, 1-4).

Im weitern ist aber Plato von der Wahrheit abgeirrt: er hat eine Menge Götter eingeführt und ihnen auch eine Gestalt gegeben, wodurch viele dazu verführt worden sind, über die Vorsehung des höchsten Gottes hinweg auf die Götter hinzuschauen und sie zu verehren. Doch hat er seinen Fehler wieder gutgemacht, indem er sagte, dass Gott uns seinen eigenen Logos eingehaucht habe, nämlich die vernünftige Seele [2]), indem er ferner das Ganze in geistig Erfassbares und sinnlich Wahrnehmbares schied [3]); darum

[1]) Wie K. 3 soll auch hier die Einheit von Gott und Logos gezeigt werden; die hier ausgesprochene Subordination wird im Brief gegen Arius und die Arianer (Migne PG. 85, 1352 C) rundweg verneint. Der Logos wurde in der Vernunft der Weltseele in Platos Timäus 30 B gesehen. Anzunehmen, dass der Logos wie eine Seele die Welt belebe, scheint nicht nötig; es liegt wohl ein Schluss vor: weil Gott der Vater von allen Wesen ist und der Logos geboren wurde, um diese zu schaffen, muss Gott auch sein Vater sein. Vgl. 11, 8.

[2]) Διαβεβαιοῦται τὸν θεὸν ἡμῖν ἐμπνεῦσαι τὸν ἑαυτοῦ λόγον, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ σαφῶς δηλῶν λογικὴν ψυχὴν ὑπάρχειν. Inwiefern der Logos Gottes = der heilige Geist vernünftige Seele des Menschen ist, lässt sich nicht sagen, weil weitere Andeutungen fehlen (vgl. Justins keimhaften Logos). Wie hier gesagt sein soll, dass Plato von der Dreieinigkeit rede, kann ich nicht verstehen; die Behauptung: „Der Sohn fällt mitunter mit Gott (dem Vater) schlechthin und dem heiligen Geiste zusammen“ ist sehr kühn und beruht auf Missverständnissen.

[3]) Die Stelle, übrigens auch verderbt, schliesst sich wohl eng an Plato Timäus 41 C f. an.

sei das eine, die des hl. Geistes teilhaftige Seele, weil nicht zusammengesetzt, ewig, das andere aber, der Körper, weil zusammengesetzt, des ewigen Lebens unteilhaftig. Wunderbar ist aber auch seine Lehre von der Belohnung und Bestrafung nach dem Tode (9, 4-7).

Manche sind aber so verkehrten Sinnes, dass sie das [1]) als erdichtete Mythen verlachen, wohl die schöne Sprache preisen, aber die harte Lehre nicht annehmen wollen, vielmehr Dichtermythen glauben [2]) und mit trügerischem Gerede ganz Griechenland und die nichtgriechische Welt [3]) erfüllen. [Sie sind in Wahrheit verblendet]; denn die Dichter machten doch Söhne Gottes, Menschen, zu Totenrichtern und die nämlichen Dichter berichten von Kämpfen, Leiden und Leidenschaften der Dämonen. Und sie verdienen Glauben, da sie von Gott begeistert sind. Es ist also manches Wahre an diesen Leiden der Götter und Dämonen [4]).

„Aber die Dichter dürfen ja lügen“. Gewiss, aber sie lügen nur, um sich einen Gewinn zu verschaffen oder um einer Gefahr zu entgehen, die ihnen einer schlechten Handlung wegen vom Gesetze droht. [Hier lag also kein Grund vor]; denn wenn es sich um das göttliche Wesen handelt, musste man doch nicht lügen oder sich gottlos zeigen [5]) (K. 10).

---

[1]) Platos Lehren über Gott und Vergeltung, die mit den christlichen übereinstimmen.

[2]) Es ist nicht widersinnig, Platos Lehren als Mythen zu verlachen und trotzdem Dichtermythen zu glauben. Alle Dichtermythen werden ja nicht geglaubt (es wäre dies schon ihrer Verschiedenheit wegen unmöglich), sondern nur, was eben zusagt. Darum werden auch diese Leute als verkehrt bezeichnet, weil die Dichter dasselbe sagen wie Plato und wirklich Glauben verdienen.

[3]) Dass Konstantin Griechenland und die nichtgriechische Welt gegenüberstellt, ist nicht zu verwundern; handelt es sich ja doch zumeist um die griechischen Dichter, die zunächst in Griechenland gefeiert werden.

[4]) Wie weit hier Ernst und Ironie gehen, ist schwer zu sagen. Die Götter scheinen als Dämonen (gefallene Engel; vgl. Justin) zu gelten, können aber auch nach K. 4 Menschen gewesen sein. Ironie ist es jedenfalls, dass die Schlussfolgerung nicht gezogen wird: wenn das wahr ist, und Wahres ist daran (παντοίως ἀληθείας ἐφῆπται), dann sind es eben keine wahren Götter.

[5]) So eigentümlich die Begründung ist, jedenfalls ist die Glaubwürdigkeit der Dichter bezüglich der Götter keineswegs aufgehoben.

2. Teil:

Der gekreuzigte Christus ist Gott und Gottes Sohn (K. 11–15).

Wer also bisher unwürdig gelebt hat [1]), kann durch Reue Heilung und ewiges Leben finden. Dank dafür Gott, der ihn und alle rettet! Die Rettung würde leichter möglich sein, wenn die Menschen starkmütig die Heilmittel anwendeten.

Wir wollen nun nach Kräften den noch nicht Eingeweihten die Hoffnung einpflanzen, rufen aber zuvor Gottes Beistand zu dem schweren Werke an. Ich sage aller unseligen Unwissenheit ab, die mir anhaftete, Sinnesänderung [2]) für das beste Heilmittel erachtend. Schon längst hätte ich um diese Enthüllung gebeten, da [3]) sicherlich glücklich ist, wer sich von Jugend auf der göttlichen Erkenntnis erfreuen kann. Aber dies sei ohne alle Anmassung gesagt; denn wenn man auch nicht von der Wiege an weise ist, muss man doch zufrieden sein, es im reifen Alter zu werden. Uns aber hat nicht menschliche Weisheit belehrt, alles ist Gottes Geschenk. Schild gegen alles Böse ist mir aber die Erkenntnis dessen, was Gott gefällt, und daraus habe ich für diese Rede das Geeignete ausgelesen um den Vater zu preisen. Möge Christus mir beistehen, keiner aber schöne Worte erwarten, die ja Verständigen missfallen würden [4]) (10, 1–3).

Es sagen nun einige, Christus, der Urheber unseres Lebens, sei selbst des Lebens beraubt worden [5]). Aber es ist doch unglaub-

---

[1]) Durch die Zurückweisung des Glaubens an den Weltschöpfer.

[2]) Die Sinnesänderung vollzieht sich durch die Annahme der christlichen Lehre.

[3]) Ἐπεί που statt des handschriftlichen εἴ που.

[4]) Die Aufforderung Konstantins zur Sinnesänderung, der Hinweis auf das eigene Beispiel und die neue Anrufung Christi zu Beginn dieses neuen, wichtigsten Abschnittes sind vollauf berechtigt.

[5]) An ein „à propos Christus, den ich eben anrief", darf nicht gedacht werden. Konstantin nimmt den Haupteinwurf der Gegner voraus, um daran zu schliessen, was sie noch einwenden können. In grossen Zügen ist der Gedankengang: 1) Kann der Gekreuzigte Gott und Gottes Sohn sein? 2) Kann es überhaupt einen Sohn Gottes geben? 3) Warum und wie ist er Mensch geworden? 4) Hätte er nicht auf bessere Art für die Menschen sorgen können? 5) Hätte Gott nicht schon von Anfang an alle Menschen gleichartig machen und so den Gehorsam gegen seine Befehle sichern können? 6) Das Leiden und die Menschwerdung Christi, des Gottes und Gottessohnes, war schon vorhergesagt.

lich einfältig zu glauben, dass der unvergängliche Gott von den Menschen bezwungen oder dass die Roheit über die Menschenliebe Herr geworden sei, nicht zu bedenken, dass Hochherzigkeit und Geduld durch Uebermut und Misshandlung nicht von dem vorgestreckten Ziel sich abbringen lassen und nicht die in ihrem Wesen begründete Festigkeit verlieren. Denn Gott wollte das Unrecht tilgen, das Recht bringen und darum hat er Männer um sich gesammelt, belehrt und angespornt, seine Fürsorge um die Welt (die Menschen) nachzuahmen. Kann es Grösseres geben, als dass Gott durch seine Unterweisung uns sich gleich macht, damit wir zum ewigen Leben gelangen? Das ist der wahre Sieg, eine Lehre, die für alle Völker passt [1]). Und diesen Sieg verdanken wir dir, Erlöser! Du aber, Lästerung, führst vom wahren Gott weg zur Verehrung der Götterbilder und zum Verderben. Denn Christum schmähst du, den Gott und Gottessohn. Wird er denn nicht von den besonnensten Völkern als Gott verehrt, dessen Güte sich namentlich darin zeigte, dass er seine Macht nicht zur Bestrafung des Uebermutes gebrauchte, sondern den Menschen gnädig verzieh? Geht nur zu euren schändlichen Opfern und Lüsten; denn ihr wisst nichts Gutes, nicht das erste Gebot des grossen Gottes an seinen Sohn, dass er die Menschen leite und dem Besonnenen ein zweites, seliges Leben gebe (11, 4-7).

Ich habe nun den Ratschluss Gottes bezüglich der Menschen dargelegt. Da könnte aber einer sagen: *Woher der Name Sohn, wie kann von einer Geburt die Rede sein, da es nur einen Gott gibt und dieser keine Verbindung kennt?* Man muss eine doppelte Geburt unterscheiden, die gewöhnliche und eine andere „aus einer ewigen Ursache, deren Art und Weise nur Gottes Vorsehung schaut und von den Menschen, wer ihm lieb ist [2]); denn ein Weiser wird die Ursache der Weltordnung erkennen. Da nun nichts ohne Ursache ist, so muss die Ursache der Dinge notwendig schon vor ihnen existieren. Da also die Welt und alles, was in ihr ist, da

---

[1]) Dem Auftrag des Vaters entsprechend, kam der Sohn Gottes, Recht, Besonnenheit, Liebe und Geduld zu bringen; darum hat er selbst gelitten, ohne seine Macht zu gebrauchen, darum hat er die Menschen, namentlich in diesen Tugenden, unterrichtet.

[2]) Vgl. Plato Tim. 53 D.

ferner das Heil der Welt tatsächlich vorhanden ist, muss notwendig auch der Heiland aller Dinge vorher existieren. Es ist darum Christus die Ursache des Heiles, das Heil der Dinge aber das Verursachte, wie Ursache des Sohnes der Vater und das Verursachte der Sohn ist"; damit ist seine Präexistenz erwiesen [1]) (11, 8).

Wie aber ist er zu den Menschen gekommen? Aus Fürsorge für das Menschengeschlecht. Da er also Mensch werden wollte, ersann er sich eine ganz aussergewöhnliche Geburt: es fand sich da eine Empfängnis ohne geschlechtlichen Verkehr, eine Geburt heiliger Jungfräulichkeit, eine Mutter Gottes, die Jungfrau war, zeitlicher Anfang ewigen Seins, sinnliche Wahrnehmung von nur geistig Erfassbarem, Verkörperung unkörperlichen Glanzes. Eine Taube, die aus Noes Arche ausflog, liess sich über den Schoss der Jungfrau nieder [2]). Auch was auf diese ganz reine Hochzeit folgte, war dem entsprechend: göttliche Weisheit von Kindheit an, die Ehrfurcht des Jordan, die Salbung mit dem Verständnis von allem, eine Unterweisung und Kraft, die aufrichtet und heilt, Erhörung menschlicher Bitten, ein Leben für die Menschheit, eine Belehrung nicht in den sogenannten bürgerlichen Tugenden, sondern in den Pfaden, die zu der geistig erfassbaren Welt führen [3]). Wahrlich, der Wohltaten sind nicht wenige: Gesicht, Gesundheit, Leben wurde wiedergegeben. Die Vermehrung der Lebensmittel übergehe ich. Und das danken wir dir, Christus, Retter aus der Not, Lehrer der seligsten Lehre. Dankend ja, nicht preisend sage ich es; denn wer könnte dich genug preisen, den Schöpfer von allem? (11, 9-13).

Am meisten aber hat er seine Menschenliebe dadurch gezeigt, dass er die Guten unter den Menschen zu seinen Nachahmern ge-

[1]) Aus der Weltordnung wird auf die Präexistenz des Ordners und sogar auf seine Geburt geschlossen. Man vgl. dazu 3, 1 und 9, 3 f. Die Präexistenz des Weltordners kann daraus sicher gefolgert werden; doch wäre zu beweisen, dass gerade Christus der Weltordner ist.

[2]) Wie Fr. J. *Dölger* ΙΧΘΥC, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, I. Bd. Rom 1910, 55 f. gezeigt hat, ist die Taube hier als Sinnbild Christi zu nehmen. Zu Grunde liegt Luk. 1, 35, wo im heiligen Geist Christus gesehen wurde. Das Bild will wohl den Sohn der Jungfrau als Friedensbringer bezeichnen.

[3]) Man beachte die platonischen Ausdrücke.

macht hat, auf dass sie die wahren Schätze zu erwerben trachten und jegliche Tugend ieben, die vordem aus dem menschlichen Leben verbannt war; darum hatte ja auch der Erlöser kommen müssen, weil da keiner mehr hätte Heilung bringen können. Die Vorsehung aber, die sich bis auf uns heraberstreckte, hat ganz leicht Ordnung geschaffen und zwar auf eine Weise, dass es keinem verborgen bleiben konnte. Denn mit Rücksicht auf die, welche seine göttliche Macht mit ihren leiblichen Augen sehen mussten, um sie erkennen zu können, hat er offen seine Heilkraft gezeigt und den Elementen geboten, ist er schliesslich auch zum Himmel aufgefahren. Sogar in der Leidenszeit zeigten sich solche Wunder, da Nächte [1]) das Tageslicht verhüllten, so dass alle Völker sich fragen mussten, ob sie denn gegen Gott gefrevelt hätten; in seiner Güte hat er aber, den Uebermut der Gottlosen ausser Acht lassend, die Ordnung wieder hergestellt [2]) (11, 14-16).

„*Aber als Gott hätte er die Entscheidung der Menschen besser und freundlicher machen können*“ ! [3]) Welch bessere Art hätte es aber gegeben als sein persönliches Wort? Was hemmt also die Wirksamkeit der seligen Lehre? Die Torheit der Menschen; denn wenn sie die guten Befehle nicht willig aufnehmen, verlieren sie die Besonnenheit; ja, sie wollten sich um dieselben gar nicht kümmern. [Daher kommt es]; denn hätten sie sich nicht so nachlässig gezeigt, dann hätten sie die Frucht für dieses und das künftige Leben erhalten. Darum also wurde die Lehre den Weisen übergeben, damit sie befolgt werde von den Hörern; denn dann gibt sie Furchtlosigkeit, die selbst zum Martyrium bereit ist. So

---

[1]) Gegen den Ausdruck Nächte für Nacht lässt sich nichts einwenden; dass alle Völker erbebten, ergab sich von selbst, mit der Annahme, dass die Sonne auf wunderbare Weise nicht mehr leuchtete.

[2]) Passend schliesst das Kapitel mit dem Hinweis, dass sich gerade beim Leiden die Macht und Güte des Erlösers gezeigt hat. Wie unberechtigt ist also der erhobene Einwurf!

[3]) Gott konnte machen, dass die Menschen sich besser und leichter entschliessen könnten. Damit ist nicht gesagt, Gott hätte den Menschen einen besseren Willen geben sollen; dieser Einwurf folgt erst im nächsten Kapitel. Hier ist darum nur von dem Gehorsam gegen Gottes Gebote die Rede, der sogar das Martyrium auferlegen kann. Widerlegt wird der Einwand durch den Hinweis auf den Lohn in der Ewigkeit, auf die Ehre auf Erden und darauf, dass Gott dem seinen Geboten Gehorsamen die Kraft gibt. Dem Gehorsamen und Leidenden winkt der Siegespreis.

kommt sie zum Siege, ohne sich zu rühmen oder zu vergessen, dass alles nur Geschenk Gottes ist. Es folgt darum auf dieses Leben ein immerwährendes Gedenken und Dank gegen Gott, ein Opfer, das rein ist von Blut und Gewalttat, frei von Weihrauch und Feuerbrand, nur spärlich vom Lichte erhellt, bei dem auch Arme und Elende unterstützt werden. Hält einer das [1]) nicht für geziemend, dann denkt er nicht nach der göttlichen Lehre (K. 12).

Sogleich aber sagen andere: *Warum hat denn Gott verschiedenes geschaffen, warum demgemäss auch verschiedene Charaktere?* Hätte er alles gleich gemacht, würde zweifellos der Gehorsam gegen seine Befehle, seine Erkenntnis und der Glaube an ihn in jedem Einzelnen gefördert worden sein. Als Gott konnte er es ja doch auch. Solche Leute scheinen auch die Mannigfaltigkeit in der Natur zu missbilligen und zu verlangen, dass einfach alles gleich sei. Das wäre töricht, ganz lächerlich aber wäre es zu fordern, dass alle Menschen gleichartig seien, und nicht zu bedenken, dass die Ordnung der Welt anders ist als die der Weltbewohner [2]), dass das Physische nicht dem Ethischen gleich ist, die Eindrücke, die der Körper erleidet, nicht denen der Seele gleichen. Denn die gesamte Welt ist aus Verschiedenem gemacht; da nämlich die Kräfte verschieden waren, wurde auch für die Welt Verschiedenes geboten. Den Menschen aber hat Gott zum vernünftigen Wesen gemacht, ihm Erkenntnis von Gut und Böse gegeben mit dem Auftrag, das eine zu meiden und dem anderen nachzustreben. dazu auch freien Willen und die Gewalt verliehen, sich sein Leben selbst zu gestalten. Und das hat er in gleicher Weise jedem Menschen gegeben. Woher kommt nun die Verschiedenheit? Weil wir, was Gott uns geschenkt hat, vernachlässigen, den Leidenschaften im Kampf gegen die Vernunft nachgeben [3]); denn in uns wird ein

[1]) Diese Ehrung des Martyrers (im Gegensatz wohl zu den heidnischen Opfergebräuchen).

[2]) Διάταξις τῶν κοσμικῶν.

[3]) Der Beweis ist streng logisch; Gleichheit in der Natur fordern wäre töricht, — ganz lächerlich, Gleichheit aller Menschen verlangen, weil zwischen dem Menschen und der übrigen Welt ein grosser Unterschied besteht. Denn die Welt ist wohl aus Verschiedenem gemacht und darum mannigfaltig; aber sie wurde ein für allemal geschaffen. Dem Menschen jedoch hat Gott freien Willen gegeben und damit die Möglichkeit, sein Leben nach Belieben zu gestalten. Damit ist alle Einförmigkeit abgeschnitten. Aber nicht diese steht

Kampf geführt, in dem wir uns bewähren müssen. Die Bewährung führt zum heiligen Richter, der uns nicht richtet, sondern belohnt, während die Unreinen in ewige Strafen gestürzt werden.

Gottlos wäre aber auch der Gedanke, dass alles gleichviel gelten sollte [1]). Es soll also das Wertvolle dem Minderen nicht vorgezogen werden, das unsterbliche Wesen den vergänglichen Lebewesen an Seligkeit nicht voranstehen, ebenso der Mensch, soweit er sich bewährte? (K. 13).

Das Gewordene dem Ewigen vergleichen, wäre fürwahr der Gipfel des Wahnsinns: denn wie könnte es dem verglichen werden, der den Befehl gab, dass es werde, man müsste ihm denn diesen Befehl absprechen? Ihm kann ja nicht einmal das Himmlische verglichen werden, wie auch nicht das sinnlich Wahrnehmbare dem bloss mit dem Verstand Erfassbaren, nicht die Abbilder den Urbildern (Ideen).

Gott mit Menschen und Tieren vergleichen wäre lächerlich, nach einer Macht aber streben, die der göttlichen gleich wäre, das wäre heller Wahnsinn und Verruchtheit, sofern man nicht ein Leben nach den Geboten Gottes führt. Denn diese Macht kann nur erlangt werden durch den Dienst Gottes, den Wandel mit ihm, die Erforschung seines Willens, die Ablenkung von allem Irdischen und die Hinlenkung zum Himmlischen. So wird uns der Sieg, wie er sagt, für vieles Gute zuteil [2]). Es ist also der Unterschied der Würde wie der Macht nach wohl begründet (K. 14).

Und in der Tat, Gottes Sohn ruft alle zur Tugend, die Befehle seines Vaters lehrend, wir müssten es denn übersehen, dass er unsertwegen auf die Erde gekommen ist und uns eine nützliche Lehre gegeben hat, eine treffliche Waffe gegenüber den Anfeindungen des bösen Geistes, der die Unerfahrenen zu täuschen sucht [3]).

---

eigentlich in Frage, sondern die gegensätzliche Verschiedenheit, insofern die einen sich dem Guten, die andern dem Bösen zuwenden; woher diese kommt, ist darum zu sagen.

[1]) Selbstverständlich ein neuer Einwand, der an die eben erwähnte Belohnung und Bestrafung der Menschen anknüpft.

[2]) Das vorschwebende Wort Christi ist vielleicht im Folgenden enthalten: Die Edlen siegen immer. Auf ein bestimmtes Wort der hl. Schrift kann nicht hingewiesen werden.

[3]) Damit ist der Grundgedanke von Kap. 11 wiedergegeben: Christus ist als Arzt zu uns gekommen, um uns zur Tugend zu führen. Die Ansicht, es

Er hat darum auch für Kranke gesorgt, die Armen getröstet, Besonnenheit belobt, Hochherzigkeit und Geduld anbefohlen und dabei gelehrt, dass der Vater den Hochherzigen immer den Sieg gibt; Festigkeit und Weisheit sei die grösste Kraft, jede Ueberhebung verboten; die Tugend allein sei erstrebenswert, auf ihr beruhe das Heil der Seele, mit ihr könne man jedem Sturm im Leben begegnen. Darum hat er auch seine Jünger praktisch in der Tugend geübt und sie durch Wüsten und tosendes Meer geführt, um durch solche Proben ihren Glauben zu prüfen, sie zu Verächtern alles Furchtbaren zu machen und in der Hoffnung zu stärken. Und in der Tat hat er einmal einen Gefährten, der sein Schwert zog, als ob nicht die Hilfe des Erlösers zugegen gewesen wäre, zur Ruhe ermahnt und getadelt, dass er nicht auf ihn gehofft habe, dabei aber auch das Gesetz gegeben, dass jeder, der Gewalt gebraucht um anzugreifen oder dem Angreifer Unrecht zu tun, zugrunde gehen solle [1]. Das ist in Wahrheit die himmlische Weisheit, lieber Unrecht leiden als tun. Dem Schüler Gottes wäre es aber möglich gewesen, Unrecht weder zu tun noch zu leiden, wenn er auf den gegenwärtigen Gott vertraut hätte. Schlecht hat er für sich gesorgt, da er glaubte, sich selbst helfen zu müssen; zweifelhaft war ja der Sieg und jeder Vernünftige zieht das Sichere dem Zweifelhaften vor. Wie aber konnte er an Gottes Macht zweifeln, nachdem er sie so oft erprobt hatte? Denn das ist doch die feste Grundlage für das Vertrauen, wenn man solche Wunder schaut. Darum wankt es auch nicht im Unglück; denn wenn wir vertrauen, ist Gott selbst in unserm Herzen, und da er unbesiegbar ist, kann die Seele nicht überwältigt werden. Das hat auch Gottes Sieg am Kreuze gezeigt: er ist nicht zu Schaden gekommen, hat vielmehr den schönsten Sieg errungen, indem er die Absichten seiner Liebe durchführte und die Roheit der Gottlosen zu Schanden machte (K. 15).

---

werde zu viel vom Menschen verlangt, wird Kap. 12—14 widerlegt. Jetzt wird gezeigt, wie Christus zur Tugend nicht nur aufforderte, sondern auch zur Geduld bei Schwierigkeiten stählte und den gewissen Sieg in Aussicht stellte.

[1]) Die Anspielung auf die Christenverfolgung ist kaum zu verkennen; dort stand wie auf dem Oelberg das vergewaltigte Recht der legitimen Gewalt gegenüber.

Doch *sein Leiden*[1]) *war vorhergesagt von den Propheten, ebenso seine Geburt dem Fleische nach und die Zeit seiner Menschwerdung, und klar war auch der Grund seiner Menschwerdung:* es sollten die Ausgeburten der Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit, durch welche die gerechten Werke und Sitten geschändet wurden, getilgt und die ganze Erde mit Weisheit und Besonnenheit geschmückt werden. Dazu musste das Gesetz des Erlösers in aller Herzen sich einwurzeln, die Götterverehrung aber schwinden, die auch, wie in Aegypten und Babylon, das Opfer unschuldiger Menschen forderte. Darum sind auch Memphis und Babylon zum Lohne dafür verödet und unbewohnt, wie ich selbst gesehen habe. Memphis ist verödet, in dem Moses den Uebermut des mächtigen Pharao gebrochen, dessen starkes Heer er durch sein Gebet vernichtet hat[2]) (K. 16).

Und kein Volk wäre glücklicher gewesen als die Aegypter, hätten sie sich nicht freiwillig vom heiligen Geist[3]) losgesagt. Wie kann man aber Moses würdig preisen, der sein gedrücktes Volk so glücklich gemacht, dass es übermütig wurde, der an Weisheit alle so übertroffen hat, dass ihn sogar Pythagoras nachahmte?

Der hochherzige Daniel ferner, der die Zukunft prophezeite, welch harte Schwierigkeiten hatte er vonseiten des assyrischen Tyrannen Nabuchodonosor zu überwinden[4]), der um die Götterverehrung so besorgt war und ihretwegen grausame Gesetze er-

[1]) Die Leidensweissagungen schliessen sich wohl an den wirkungsvollen Schluss des letzten Kapitels an, doch sind sie auch sonst mit Absicht an die Spitze gestellt; vgl. die gleiche Ordnung in Kap. 11.

[2]) Gegen den Gedankengang in diesem der vorchristlichem Zeit gewidmeten Abschnitt lässt sich nichts erinnern. Konstantin sagt, dass Christus kam, um die Greuel des Götzendienstes und damit die Bedrückung der Gerechten zu beheben; doch hat er auch schon vor seinem Kommen seine Macht gezeigt, indem er die Gottlosen (Memphis, Pharao, Babylon, Nabuchodonosor, Magier) strafte und die Gerechten (Moses, Daniel, Jünglinge im Feuerofen) errettete und belohnte; auch hier zeigt es sich, dass hochherzige Geduld über rohe Gewalt siegt. Der erste Teil von Kap. 16, der nur Hinweise auf schon Gesagtes oder Andeutungen über Punkte enthält, die nicht behandelt werden, dient nur der Ueberleitung.

[3]) Unter'm heiligen Geist ist hier wohl Christus zu verstehen, der auch Daniel und die Jünglinge aus dem Feuerofen gerettet hat.

[4]) Damit ist nur das Thema des Folgenden angegeben.

liess. Daniel hatte sie verachtet und dem Tyrannen grosses Unglück prophezeit, und schliesslich wurde er zu den wilden Tieren verurteilt [1]). Edel war auch das Bekenntnis der beiden Brüder, die sich, durch sein Beispiel angeeifert, übergrossen Ruhm wegen ihres Vertrauens auf den Erlöser erwarben [2]), da sie im Feuerofen und inmitten der schrecklichen Gefahren, die sie verzehren sollten, unversehrt blieben und das vom Ofen umschlossene Feuer durch ihren heiligen Leib abwehrten. Daniel kam aber, nachdem die Herrschaft an die Perser übergegangen war, zu Kambyses, wurde auch hier beneidet und verfolgt und schliesslich in die Löwengrube geworfen, aus der ihn aber Christus errettete, während die feindlichen Magier, die jetzt den Löwen vorgeworfen wurden, sogleich zerrissen waren (K. 17).

Ich fühle mich aber gedrängt auch etwas davon zu sagen, was die Heiden von der Gottheit Christi geweissagt haben; vor solchen Zeugnissen müssen ja die Lästerer verstummen [3]). Die erythräische Sibylle, die nach ihrem Worte im sechsten Geschlecht nach der Sintflut lebte und Priesterin des Apollo war [4]), hat einmal, von göttlicher Begeisterung wirklich erfüllt, von dem Gotte die Zukunft verkündet und dabei durch die ersten Buchstaben, das Akrostich [5]), die Geschichte von der Herabkunft Christi

---

[1]) Die erste Errettung Daniels ist nicht erwähnt, weil sie der zweiten durchaus ähnlich ist und sich sowohl aus der einleitenden Bemerkung und aus dem Folgenden wie auch namentlich aus dem Gedanken des Abschnittes (Christus steht den Seinen bei) von selber ergibt.

[2]) Die Stelle kann nicht von den christlichen Märtyrern handeln (οὓς οἱ μετὰ ταῦτα ζηλώσαντες . . . ἥραντο), sondern nur von den Jünglingen im Feuerofen (οἱ statt οὓς οἱ). Von wilden Tieren (τοῖς εἰς τὸ φαγεῖν αὐτοὺς τεταγμένοις δεινοῖς) ist nicht die Rede, wie schon daraus hervorgeht, dass im zweiten Glied wieder und nur vom Feuerofen gesprochen wird. Das zu ζηλώσαντες erforderte Objekt τοῦτον ist logisch mit μετὰ ταῦτα gegeben.

[3]) Nach K. 11 lautet die Lästerung: Der Gekreuzigte kann nicht Gott sein. Darum ist gerade dieses Akrostichon gewählt, weil in ihm die Gottheit und das Leiden des Erlösers erwähnt wird.

[4]) Woher die verschiedenen Angaben über die Sibylle stammen, ist nicht anzugeben.

[5]) Das Gedicht handelt wohl vom letzten Gericht, aber es ist deutlich genug angegeben, dass es nicht seines Inhaltes, sondern des Akrostichs wegen aufgenommen wurde; in der letzten Strophe wird übrigens auch ausdrücklich gesagt, dass der göttliche Erlöser, der für uns gelitten hat, damit prophezeit sei.

geoffenbart. Das Akrostich lautet: Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρός. Glücklich ist fürwahr die Jungfrau zu preisen, die der Erlöser erwählte zur Prophetin seiner Fürsorge um uns (K. 18).

Wohl möchten die meisten sagen, dieses Gedicht sei von einem Christen verfasst. Aber es ist erwiesen, dass es nicht nach Christi Herabkunft und Verurteilung [1]) verfasst ist; denn Cicero hat es übersetzt und in seine Schriften aufgenommen [2]). Cicero ist aber getötet worden unter der Herrschaft des Antonius, über den Augustus Herr wurde; nach dessen 56jähriger Regierung kam dann Tiberius, unter dem sich das neue Geschlecht erhob, von dem Vergil in der 4. Ekloge singt . . . [3]) (K. 19-21, 3).

Unter Bezugnahme auf die letzten Verse der Ekloge endet der Kommentar mit der Frage, was denn überhaupt die Weisheit (Gott) mit der Lust [4]) gemein habe. Davon mögen die reden, die sich menschlicher Weisheit rühmen und Gunst suchen; wir suchen uns von jeder schlechten Tat und jedem schlechten Wort rein zu halten. Ich rufe dich selbst an, Gottesfurcht, heiliges Gesetz, Menschenliebe. Deinen Heilmitteln schulden wir Dank. Doch die

[1]) An dem Ausdruck μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ κάθοδον καὶ κρίσιν kann Χριστοῦ ebenso leicht subjektiver und objektiver Genitiv sein wie in der entsprechenden deutschen Uebersetzung. Καὶ κρίσιν wird man nicht streichen wollen, wenn man an das Kreuz der Sibylle und in der Rede denkt.

[2]) Dass hier ein Fehler vorliegt, ist klar, da das Akrostichon nachchristlich ist. Vielleicht würde der lateinische Text Konstantins hier wesentlich anderes besagen.

[3]) Wie öfters wird mit einem Gedanken, der nur Nebensächliches zu berühren scheint, eine von selbst sich ergebende neue Gedankenreihe, ja ein ganz neuer Teil verknüpft. Die 4. Ekloge fügt sich mit ihrem Kommentar trefflich in die Rede ein. Warum Christus kommen sollte, ist K. 11 und Kap. 16, im Grunde auch von der Sibylle gesagt. Wie sich allmählich die Früchte der Erlösung durch den Mensch gewordenen Gottessohn offenbarten, wird nun an der Hand der Ekloge gezeigt; die Geschichte wird sodann den Sieg Christi und des Christentums klar erweisen (K. 22—25). Weiteres über diesen Abschnitt der Rede gedenke ich bei anderer Gelegenheit zu bemerken.

[4]) Es böte sich da eine gute Gelegenheit, über diese Frage lange Erörterungen mit schönen Worten anzureihen; aber getreu seinem zu Anfang (K. 11) gegebenen Versprechen verzichtet Konstantin darauf. Er endet dann den Teil mit einer Apostrophe der Gottesfurcht (christl. Religion), von der er nun gesprochen, von der er auch geheilt worden (vgl. Eingang von K. 11). Vollen Erfolg kann er sich freilich von seiner Unterweisung nicht versprechen: die grosse Menge wendet sich ab vom Christentum (K. 11—21) und vom Glauben an den einen Gott (K. 3—10).

unerfahrene Menge, die von deiner Hilfe nichts weiss, will von dir nichts wissen und darum auch nicht von Gott, dem Urheber des Lebens und Seins (21, 3 . 4).

3. Teil:

Der Sieg über die Feinde der Kirche (K. 22-25).

Ich habe dir alle meine Erfolge zu verdanken. Das erkennt auch die grosse Stadt an, die sich, getäuscht, erst einen unwürdigen Herrscher gewählt hat, der sofort ergriffen wurde entsprechend seinen Freveltaten, von denen ich nicht reden will [1]). Ich will dafür etwas sagen, was nicht ungeziemend ist. Dir wurde von den Tyrannen [2]) der Krieg angekündigt, o Gottesfurcht, und das Kampffeld bereitet, und du hast dir ewigen Ruhm erworben. Es staunten alle, die sahen, dass die Henker müde wurden, die Frommen zu foltern, und unwillig über die Martern, dass die Fesseln sich lösten und die Martern nicht wirkten, dass die Diener Gottes trotz der Foltern keinen Augenblick wankten [3]). Was hast du damit erreicht, Gottloser? Warum das getan? Weil du die Götter für zornig hältst? Dann hättest du dich wundern sollen, dass sie so sind, nicht aber ihnen folgen. Oder hast du es getan deiner Ahnen wegen und wegen des Glaubens der Menschen? Dann stimmen freilich Tat und Glauben trefflich überein. Du meintest wohl, es sei eine grosse Kraft in den Bildern und hast ihnen darum alle Sorgfalt angedeihen lassen, damit sie nicht etwa schmutzig würden (K. 22).

Vergleiche dagegen unsere Religion! Da findet sich Eintracht, Menschenliebe, liebevolle Zurechtweisung, Heilung, die Rettung bringt, aufrichtiger Glaube gegen Gott und die Mitmenschen, Erbarmen mit den Unglücklichen, ein schlichtes Leben, die Erkennt-

---

[1]) Konstantin sagt nur, dass er nicht von den *Freveln* des Maxentius reden will. Die Hervorhebung von Rom und dem Sieg über Maxentius (vgl. K. (25 weist doch auf eine Zeit vor dem Sturze des Licinius hin.

[2]) Die Verfolgung war allgemein, doch wird namentlich auf Rom hingewiesen.

[3]) Die Märtyrer wankten nicht, obschon die Martern so gross waren, dass die Henker ermüdeten und selbst Gott zu Hilfe kam.

nis der Alleinherrschaft Gottes[1]). Das ist die wahre Gottesverehrung, der richtige Weg zum ewigen Leben; denn wer so lebt, stirbt nicht bloss, er erfüllt vielmehr den ihm von Gott aufgetragenen Dienst. Er wird nicht der Spielball des Zornes und Uebermutes, sondern erträgt auch Schlimmes mit Starkmut, und sein Starkmut führt ihn zu Gott[2]). Denn zweifellos hat Gott die Tugend lieb und sicher will er noch mehr als Menschen eine Wohltat zu vergelten trachten, das Gute vergelten, jetzt und namentlich nach dem Tode, während er die Bösen bestraft (K. 23).

Du, Christenverfolger Decius, wie geht es dir jetzt nach dem Leben? Dein Glück hast du ja schon an deinem Lebensende[3]) gezeigt: auf den skytischen Feldern bist du mit deinem Heere gefallen und hast du Roms Macht verächtlich gemacht. Und du, Valerian, der du gleichfalls die Kirche verfolgtest, wurdest von den Persern gefangen und geschunden und deine Haut dient ihnen noch als Siegestrophäe. Und du, Aurelian, hast in Thrakien die Lachen am Wege mit deinem Blute gefüllt[4]) (K. 24).

Diokletian aber hat nach der Verfolgung, ohne es zu merken, sich selbst das Urteil gesprochen, indem er als untauglich zum Herrschen abdankte und sich in eine einzige, leicht zu verachtende Wohnung einschloss. Was hat es ihm denn genützt, die Verfolgung begonnen zu haben?[5]) Dass er voll Furcht vor jedem Donner sein übriges Leben zubringe. Das zeigt Nikomedien, das wissen, die es gesehen haben, zu denen auch ich gehöre. Ich sah ihn voll Furcht und Jammer, dass er den Zorn des Himmels gegen sich herausgefordert habe. Verheert wurde in der Tat sein Palast und

[1]) Der Vergleich ist dreifach: 1. das Wüten der Heiden gegen die Christen (und die Frevel des Maxentius) — das Leben der Christen; 2. wahnwitziger Götterglauben — Glauben an die Alleinherrschaft Gottes; 3. Lohn der (verfolgten) Christen (23, 2. 3) — Bestrafung der Verfolger (24. 25).

[2]) Es ist wohl zunächst an die Märtyrer zu denken.

[3]) Ὁ μεταξὺ τοῦ βίου καὶ τῆς τελευτῆς χρόνος soll doch wohl die letzte Lebenszeit bezeichnen, zudem es durch einen Temporalsatz (ἡνίκα) näher bestimmt ist.

[4]) Kap. 22 wurde von der Verfolgung gesprochen, Kap. 24 und 25 handeln von dem Unheil, das über die Verfolger, auch Maxentius, hereinbrach.

[5]) Damit sind wir in den Beginn der Verfolgung und nach Nikomedia versetzt.

sein Gemach [1], vom Sturm und Blitz verwüstet. Und es war doch ein solcher Ausgang [2]) vorausgesagt von den Einsichtigen, die jammernd die schrecklichen Grausamkeiten mitansehen mussten. Selbst Jungfrauen und ehrbare Frauen verurteilte der genannte Kaiser [3]) zur Schändung. Welch ein Hort der Gesetze und Ehrbarkeit, welch eine Fürsorge des Heeres um die eigenen Bürger! Bürger kämpften gegen Bürger! Schliesslich kam die Strafe, doch nicht ohne Schaden für das ganze Volk. Sein ganzes Heer wurde, einem untauglichen Feldherrn, dem Usurpator Roms unterstellt, durch viele Kriege aufgerieben. Wie könnte sich deutlicher das gerechte Urteil Gottes zeigen? Selbst das Weltgebäude scheint sich dessen zu freuen, und die ehedem bedrückten Menschen jubeln und preisen Gott (K. 25).

Schluss (K. 26).

Wenn man aber mein Werk lobt, sagt man dann nicht, dass meine Tüchtigkeit von Gott stammt? Er hat ja befohlen und ich habe nur gehorcht, und am besten ist es doch, sich vor der Ausführung den Erfolg zu sichern [4]). Und es wissen alle Menschen, dass der Dienst meiner Hände samt echtem Glauben Gott geschuldet wird und dass wohl durch meine Hände, aber unter Gebet und Flehen so viel Gutes erreicht wurde, wie man es nur wünschen konnte. Sie haben den Krieg gesehen und dass Gott meinem Gebete hilfreich zur Seite stand; denn etwas Unüberwindliches ist ein gerechtes Gebet und es wird immer erhört, wenn nur nicht der Glaube wankt; denn Gott steht immer dem guten Willen der Menschen gnädig bei. Darum können Menschen wohl fallen, aber Gott ist unschuldig daran [5]). Es müssen also alle Frommen den Erlöser für die mir und allen Völkern erwiesenen Gnaden danken und ihn bitten, dass er, der unbesiegbare Helfer der Gerechten, uns auch fürder beistehe (K. 26).

[1]) Οἶκος kann hier neben τὰ βασίλεια nur ein Gemach sein; nicht darf an die Wohnung Diokletians nach der Abdankung gedacht werden.

[2]) Ἡ τούτων ἔκβασις der Ausgang der Verfolgung, nicht das Los der Verfolger.

[3]) Damit ist auf Diokletian hingewiesen.

[4]) Der Erfolg wird nach K. 15 gesichert durch den Glauben und das Vertrauen auf den Erlöser.

[5]) Vgl. auch dazu Kap. 15.

Der Schluss ist der Rede würdig. Haben sich die Heiden an dem Leiden Christi und seiner Kirche geärgert, so hat Konstantin gezeigt, dass sich gerade im Leiden die Hoheit Christi geoffenbart hat und dass sich ebenso gerade im Leiden die Hochherzigkeit der Martyrer siegreich erprobt, die jedoch demütig nicht sich den Sieg zuschreiben, sondern ihn ganz für Gottes Werk halten. So hält es auch der Kaiser: er hat die verfolgte Kirche zu einem glorreichen Siege geführt und ist sich dessen voll bewusst; aber nicht minder tief ist er von der Ueberzeugung durchdrungen, dass der Sieg ganz Gottes Werk sei, der ihn zu seinem Werkzeug erkoren. Christi, des unbesiegbaren Gottes, Werk muss es darum auch sein, die Segnungen des Sieges und des Friedens fürder zu bewahren.

VI.

Zur Frage nach der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen

von

ALFRED WIKENHAUSER.

Vom ersten ökumenischen Konzil, das im Jahre 325 zu Nizäa in Bithynien tagte, sind nur 20 Disziplinarkanones, das Symbolum mit den angehängten Anathematismen und ein Synodalschreiben an die Kirche von Alexandrien überliefert. *Protokolle der daselbst gepflogenen Verhandlungen sind nicht auf uns gekommen*[1]). Sind sie *verloren* gegangen, oder haben *nie* solche *existiert?* Diese Frage wurde schon vielfach aufgeworfen, aber verschieden beantwortet. *Baronius* hat ihre Existenz bejaht[2]), *Valesius* verneint[3]). G. D. *Fuchs* meint in seiner „Bibliothek der Kirchenversammlungen“[4]), ein ordentliches Protokoll sei höchst wahrscheinlich nicht geführt worden. Denselben Standpunkt nimmt *Hefele*[5]) ein. *Duchesne* drückt sich vorsichtiger aus: „Les procès-verbaux du concile de Nicée, s'il en a été dressé, ne se sont pas conservés“[6]). Mit Entschiedenheit ist neuestens *Gerhard Loeschcke* in seiner Studie über „Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus“[7]) für die Existenz von nizänischen Synodal-

---

[1]) Vgl. C. J. *Hefele*, Conciliengeschichte I² (1873) 282—288 („Die Synodalakten“).

[2]) Annales eccl. ad annum 325 n. 62 (t. III p. 363), infolge eines Missverständnisses des Athanasius.

[3]) In seinen Annotationes zu Eusebius, Vita Constant. III, 14.

[4]) Bd. I (1780) 362.

[5]) A. a. O. S. 283.

[6]) Histoire ancienne de l'église II⁴ (1910) 141 n. 1. — Vgl. noch P. *Batiffol*, Littérature grecque“ 1901 S. 198: „Le concile de Nicée n'a pas eu d'actes redigés“.

[7]) Rheinisches Museum für Philologie Bd. 60 (1905) 594 ff und 61 (1906) 34 ff.

protokollen eingetreten. Er glaubt den Beweis erbracht zu haben, dass das alte, dem Bischof Dalmatius von Cyzicus gehörige Aktenbuch, das Gelasius nach eigener Angabe für sein Werk benützt hat, eine echte Aktensammlung des Konzils von Nizäa war. Eine Prüfung seiner Beweisführung liegt nicht in unserer Absicht. Von seinen Kritikern hat z. B. Jülicher sein Resultat zum Teil abgelehnt [1]) und Duchesne urteilt: „l'auteur est beaucoup trop favorable à Gélase et au livre de Dalmatius" [2]).

Was lässt sich, wenn man einmal von Gelasius-Dalmatius ganz absieht, über diese Streitfrage Sicheres feststellen? Auch Loeschcke hat sich diese Frage gestellt und einige sehr zutreffende Bemerkungen gemacht, jedoch sich damit begnügt, einige „zufällig aufgegriffene Beispiele" zum Beweis seiner Ueberzeugung namhaft zu machen, dass „auf der grossen kaiserlichen Prunksynode zu Nizäa Protokoll geführt wurde" und „dass die Synode selbst ihre Akten oder wenigstens einen Teil derselben publiziert habe" [3]). Im Jahre 1908 schrieb ich an anderer Stelle [4]): „Ich hoffe später auf Grund eines vollständigeren Materials mich ausführlicher zu dieser Frage äussern zu können". Das soll hiemit geschehen.

Wie Loeschcke richtig bemerkt, scheinen zwei Zeugnisse von Konzilsteilnehmern gegen eine Protokollierung der Verhandlungen zu sprechen. *Eusebius* schreibt in seiner Vita Konstantins III, 14: ἐκυροῦτο δ' ἤδη καὶ ἐν γραφῇ δι' ὑποσημειώσεως ἑκάστου τὰ κοινῇ δεδογμένα [5]). Allein der Nachdruck liegt nicht auf κοινῇ (= was gemein-

---

[1]) Theologische Literaturzeitung 1906 Sp. 654 ff. Vgl. *Jülichers* Urteil in Pauly-Wissowa, Realencycl. d. class. Altertumswissenschaft VII (1912) 966: „Seine Angabe, er habe wichtige Aktenstücke aus einem alten Buch entnommen, das Bischof Dalmatius von Kyzikos einst seinem, des Verfassers, Vater geschenkt habe, hielt man für Schwindel . . . Bei einer Reihe wichtiger Urkunden, z. B. Reden und Briefen des Konstantin, ist ihm (Loeschcke) der Beweis der Echtheit gelungen; aber ein so kritikloser Schreiber wie Gelasius rückt die törichtesten Fabeln neben unersetzliche Dokumente". Erst ein vollständiger kritisch zuverlässiger Text „wird die kritische Verwendung der Ueberlieferungen" ermöglichen.

[2]) L. c. S. 142. — Vgl. auch *Sickenberger* in der Deutschen Literaturzeitung 1906 Sp. 1751 ff, welcher Loeschckes Resultaten günstiger gegenübersteht.

[3]) A. a. O. S. 54 f.

[4]) Archiv für Stenographie. Monatshefte für die wissenschaftliche Pflege der Kurzschrift aller Zeiten und Länder. Bd. 59 (Berlin 1908) 5 Anm. 1.

[5]) Eusebius Werke I ed. I. A. *Heikel* (Leipzig 1902) S. 83.

sam beschlossen wurde), und wie der Zusammenhang zeigt, lässt sich aus dieser Stelle weder etwas für noch gegen die Annahme eines Synodalprotokolls entnehmen. Ebensowenig spricht eine Aeusserung des hl. *Athanasius* in seiner Schrift „De decretis Synodi Nicaenae" c. 2 dagegen [1]). Allerdings besitzen wir auch keine positiven alten Zeugnisse, die eine Protokollierung der Verhandlungen sicher verbürgen. Immerhin sind folgende zwei nicht ganz wertlos. *Hieronymus* schreibt Adv. Lucif. c. 20: „Supersunt adhuc homines, qui illi synodo interfuerunt. Et si hoc parum est, quia propter temporis antiquitatem rari admodum sunt et in omni loco testes adesse non possunt, legamus acta et nomina episcoporum Synodi Nicaenae" [2]). Wenn auch aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit zu schliessen ist, dass Hieronymus wirklich Akten zur Hand gehabt hat, so hat er doch sicher solche vorausgesetzt, eine Voraussetzung, die zu seiner Zeit selbstverständlich war [3]). Der Kirchenhistoriker *Sozomenos* berichtet: Ἀμέλει τοι λέγεται, ὡς Εὐσέβιος ὁ Νικομηδείας ἐπίσκοπος καὶ Θεόγνιος ὁ Νικαίας παραπείσαντες τὸν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐπιτραπέντα φυλάττειν τὴν γραφὴν τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου ἀπήλειψαν τὰς αὐτῶν ὑπογραφάς [4]). Diese Stelle ist insofern von Interesse, als nach zahlreichen späteren Zeugnissen die stenographischen Bureaus für die Aufbewahrung der Synodalprotokolle verantwortlich waren.

Ueber die Anwesenheit von *Stenographen* auf dem Konzil von Nizäa haben wir meines Wissens nur zwei Zeugnisse. Bekanntlich spielte der hl. Athanasius eine bedeutende Rolle daselbst. Er war aber als Diakon und Sekretär (Stenograph) seines Bischofs

---

[1]) Vgl. *Loeschcke*, a. a. O. S. 55. — Ein Freund des Athanasius hatte mit Arianern und Eusebianern disputiert und dabei war ihm der Vorwurf gemacht worden: διὰ τί οἱ ἐν τῇ Νικαίᾳ συνελθόντες ἔγραψαν ἀγράφους λέξεις (= nicht in der hl. Schrift sich findende), τὸ ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τὸ ὁμοούσιον. Auf *diese Frage* will Athanasius, von dem Freund gebeten, antworten. Uebersendung bzw. Hinweis auf die Akten hätte wenig genützt. Er musste die Motive der Konzilsväter für die Prägung und Dogmatisierung von „ungeschriebenen" Termini aufzeigen. *Migne* PG XXV, 416.

[2]) *Migne*, PL XXIII 183 A.

[3]) Vgl. A. *Wikenhauser*, Der hl. Hieronymus und die Kurzschrift. Theol. Quartalschrift Tübingen 1910 S. 50 ff.

[4]) H. E. II, 21 — *Migne*, PG LXVII, 988 B.

Alexander auf der Synode anwesend [1]). Für die Führung des offiziellen Protokolls kommt er zwar nicht in Betracht, wir wissen aber besonders aus den Akten der sog. Räubersynode vom Jahre 449, dass vielfach die Privatsekretäre der einzelnen Bischöfe für ihre Herren private Nachschriften anfertigten [2]). Nach dem Syntagma des Gelasius (II, 36) war der Lektor und Notar Paulus als Begleiter seines Bischofs Alexander von Konstantinopel (317—336) zu Nizäa anwesend: Ἀλέξανδρος . . . σὺν Παύλῳ ἔτι τότε ἀναγνώστῃ ὄντι καὶ νοταρίῳ. αὐτοῦ [3]).

Wie die bisher namhaft gemachten Zeugnisse erkennen lassen, kann ein *direkter* Beweis weder für noch gegen die Existenz von nizänischen Synodalprotokollen geführt werden. Es bleibt nur der indirekte Weg des *Analogieschlusses* übrig, um zu einem einigermassen wahrscheinlichen Resultate zu kommen. Wenn es in jener Zeit bei allen bedeutenderen Synoden üblich war, genaue Protokolle der Verhandlungen zu führen und zu publizieren, besteht eine sehr grosse Wahrscheinlichkeit, dass es auch auf dieser Synode der Fall war, die durch die Wichtigkeit der Beratungsgegenstände, den Besuch durch zahlreiche Bischöfe und die aktive Anteilnahme des Kaisers Konstantin, dem eine zahlreiche Beamtenschar zur Verfügung stand, alle früheren und manche späteren an Bedeutung überragte. Die Quellen über die Synoden fliessen bis zum Jahr 400 zwar sehr spärlich, doch ermöglichen sie, wenigstens in grossen Zügen ein Bild zu entwerfen, in welcher Weise Synodalverhandlungen aufgezeichnet wurden. Ausser den eigentlichen Synoden müssen auch die Disputationen oder Religionsgespräche beigezogen werden, die in vielfacher Beziehung jenen verwandt sind. Es sollen aber nicht alle *Akten* aufgeführt werden, sondern in erster Linie die *Zeugnisse*, welche eine im wesentlichen wortgetreue, stenographische Protokollierung [4]) derartiger Verhandlungen verbürgen.

---

[1]) Vgl. A. *Wikenhauser*, Der hl. Athanasius als Stenograph, Arch. f. Stenogr. 1911, S. 3 f.

[2]) *Derselbe*, Die Stenographie auf der Räubersynode zu Ephesus i. J. 449, im Korrespondenzblatt. Amtl. Ztschr. des Kgl. Stenograph. Landesamtes zu Dresden 52 (1907) 195 ff (Hauptstelle: *Harduin*, Acta conc. II 93).

[3]) Fr. *Maier*, Die heiligen Tachygraphen Marcianus und Martyrius, Arch. f. Stenogr. 56 (1905) 56 ff.

[4]) Ueber die Stenographie (Tachygraphie) im Altertum vgl. Ch. *Johnen*, Geschichte der Stenographie Bd. I, Berlin 1911.

I.

Die vornizänische Zeit.

Wie aus der allgemeinen Zeitlage erklärlich ist, haben vor 325 keine grösseren Synoden stattgefunden. Aber auch diese verhältnismässig literaturarme Periode der Geschichte des christlichen Altertums bietet einige wertvolle Beispiele für die schriftliche Fixierung von Synodalverhandlungen und Disputationen.

1. Die Disputation zwischen Justinus Martyr und dem Cyniker Creszens zu Rom um 152/3.

Etwa in diesen Jahren hatte Justin zu Rom mit dem Cyniker Creszens eine Disputation, die sehr wahrscheinlich nachgeschrieben wurde [1]), wie er Apol. II, 3 selbst berichtet: Καὶ γὰρ προθέντα με καὶ ἐρωτήσαντα αὐτὸν ἐρωτήσεις τινὰς τοιαύτας καὶ μαθεῖν καὶ ἐλέγξαι, ὅτι ἀληθῶς μηδὲν ἐπίσταται εἰδέναι ὑμᾶς βούλομαι, καὶ ὅτι ἀληθῆ λέγω, εἰ μὴ ἀνενήχθησαν ὑμῖν αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων, ἕτοιμος καὶ ἐφ' ὑμῶν κοινωνεῖν τῶν ἐρωτήσεων πάλιν . . . εἰ δὲ καὶ ἐγνώσθησαν ὑμῖν αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις („das spricht sehr stark für eine Nachschrift" — Harnack) φανερὸν ὑμῖν ἐστὶν ὅτι οὐδὲν τῶν ἡμετέρων ἐπίσταται. Ob die Nachschrift mittels Kurzschrift gemacht wurde, lässt sich aus der Stelle nicht entnehmen. Auf jeden Fall zeigt sie, dass um 150 n. Chr. Disputationen nachgeschrieben wurden.

2. Die Disputation zwischen Origenes und Kandidus zu Athen um 230/1.

Um 230 oder 231 [2]) traf Origenes in Athen mit dem Valentinianer Kandidus zusammen und liess sich mit ihm in eine Disputation ein, wobei ein Protokoll aufgenommen wurde. Als dasselbe von einem Gegner des Origenes mit willkürlichen Entstellungen in Umlauf gesetzt wurde, verwahrte sich dieser in einem Briefe

---

[1]) So auch A. *Harnack,* Geschichte der altchristlichen Literatur II, (1897) 278. und O. *Bardenhewer,* Geschichte der altkirchlichen Literatur I (1902) 226 f.

[2]) So *Harnack,* a. a. O. II, 2 S. 40; *Bardenhewer,* a. a. O. II 132: um 240.

„Ad quosdam caros suos Alexandriam“, von dem Rufin[1]) und Hieronymus[2]) Bruchstücke aufbewahrt haben, dagegen: „Nam quidam auctor haereseos, cum sub praesentia multorum habita inter nos fuisset disputatio et descripta, accipiens ab his qui descripserant codicem quae voluit addidit et quae voluit abstulit, et quod ei visum est permutavit circumferens tanquam ex nomine nostro, insultans et ostendens ea quae ipse conscripsit. Pro quibus indignantes fratres, qui in Palaestina sunt, miserunt ad me Athenas hominem, qui acciperet a me ipsum authenticum exemplar, quod ne relectum quidem vel recensitum a me antea fuerat, sed ita neglectum iacebat, ut vix inveniri posset. Misi tamen et sub Deo teste loquor, quoniam, cum convenissem illum ipsum, qui adulteraverat librum, arguens, quare hoc fecisset, velut satisfaciens mihi respondit: quoniam magis ornare volui disputationem illam atque purgare“.

Im gleichen Briefe beklagt sich Origenes, dass ein Häretiker[3]) die Akten einer erdichteten Disputation in Umlauf gesetzt habe. Die Stelle gestattet interessante Schlüsse auf die Wirklichkeit: „Denique in Epheso cum vidisset me quidam haereticus et congredi noluisset neque omnino os suum aperuisset apud me, sed nescio qua ex causa id facere vitasset, postea ex nomine meo et suo conscripsit qualem voluit disputationem et misit ad discipulos suos, ut ego quidem cognovi ad eos, qui Romae erant, pervenisse, sed non dubito, quin et ad alios, qui per diversa loca sunt. Insultabat autem et apud Antiochiam, priusquam ego illuc venirem, ita ut et ad quam plurimos nostrorum perveniret ipsa disputatio, quam portabat“.

3. Die Synode zu Bostra gegen Beryll um 244 und die Disputation des Origenes.

„Der Bischof Beryll von Bostra in Arabien versuchte im Widerspruche mit der kirchlichen Glaubensregel fremde Lehrmeinungen einzuführen . . . Sehr viele Bischöfe stellten hierüber Verhandlungen und Disputationen mit dem Manne an (*ζητήσεις καὶ διαλόγους πρὸς τὸν ἄνδρα πεποιημένων*), und unter anderm war auch Origenes

[1]) De adult. libr. Orig. (*Migne*, PG. XVII, 624–626).
[2]) Adv. Ruf. II, 18 sq.
[3]) *Harnack,* a. a. O. I 405 (vgl. II² S. 32) vermutet einen Valentinianer.

herbeigerufen. Er liess sich zuerst in eine Unterredung mit Beryll ein (κάτεισι μὲν εἰς ὁμιλίαν . . . τῷ ἀνδρί), um seine Meinungen zu erforschen. Sobald er sie aber erkannt hatte, erklärte er ihn für irrgläubig, wusste ihn auch durch Gründe und Beweise von der wahren Lehre zu überzeugen und brachte ihn so zu seiner früheren gesunden Ansicht zurück. Die Verhandlungen des Beryll und der seinetwegen veranstalteten Synode sind noch jetzt schriftlich vorhanden, darunter auch die Fragen des Origenes an ihn und die in seiner Gemeinde abgehaltenen Disputationen und alles andere, was damals vorging (καὶ φέρεταί γε εἰς ἔτι νῦν ἔγγραφα τοῦ τε Βηρύλλου καὶ τῆς δι' αὐτὸν γενομένης συνόδου, ὁμοῦ τὰς Ὠριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις καὶ τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις ἕκαστα τε τῶν τότε πεπραγμένων περιέχοντα)" [1]). Das ist der älteste uns bekannte Fall, wo die Verhandlungen einer Synode (im wesentlichen wohl vollständig) nachgeschrieben worden sind. Preuschen versteht unter dem Ausdrucke τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις „die von Origenes bei der Gelegenheit in Bostra gehaltenen Predigten, durch die auch die Gemeinde von der Irrlehre abgebracht wurde" [2]), wie mir scheint, nicht ganz richtig. Die ζητήσεις sind die (mehr privaten) Vorunterredungen des Origenes mit Beryll, die διαλέξεις die in Gegenwart der Gemeinde abgehaltenen Disputationen (nicht Predigten) mit demselben, deren Erfolg die Bekehrung des Bischofs und seiner Gemeinde war.

4. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256.

Aus der Briefsammlung Cyprians erfahren wir von etwa sieben von ihm in den Jahren 251—256 einberufenen Synoden [3]). Unter dem Titel „Sententiae LXXXVII episcoporum" hat sich das Protokoll der einen davon, die am 1. September 256 in Karthago tagte,

[1]) Eusebius, H. E. VI 33, 1—3 (ed E. Schwartz).

[2]) Realencycl. f. pr. Th. u. K. XIV³ 476 und Arch. f. Stenogr. 1905 S. 54 (in seiner wertvollen Studie: Die Stenographie im Leben des Origenes S. 6—14 und 49—55).

[3]) Vgl. zum Ganzen D. *Ohlmann*, Der hl. Cyprian und die Stenographie, Arch. f. Stenogr. 1907 S. 35—46 (der Verfasser liest zu viel aus den spärlichen Quellen heraus).

unter den Briefen Cyprians erhalten. Hans von Soden, der das Protokoll jüngst von neuem untersuchte [1]), urteilt zutreffend über das hochbedeutsame Aktenstück: „wir haben in den Sententiae LXXXVII episcoporum ein Konzilsprotokoll mit Einleitung, Voten und Schlusswort vor uns, wie es sonst vorher und gleichzeitig nicht erhalten ist". Die Erhaltung dieses Protokolls verdanken wir der Sitte, dass vielfach derartige Aktenstücke an bedeutendere Kirchen und Persönlichkeiten versandt wurden. H. von Soden macht selber auf zwei Beispiele aufmerksam: Papst Kornelius schreibt an Cyprian [2]): „Et ut motum omnium et consilium singulorum dinosceres, etiam sententias nostras placuit in notitiam vestram perferri, quas et subiectas leges". Leider ist diese Urkunde nicht erhalten. Cyprian schreibt (ep. 45,4) an Kornelius: „Quantum vero hic ad presbyterium quorundam et Felicissimi causam pertinet, quid hic actum sit ut scire posses, litteras ad te collegae nostri manu sua subscriptas miserunt, qui auditis eis quid senserint et quid pronuntiaverint ex eorum litteris disces" [3]). Die späteren Synoden bieten sehr viele Belege für die Sitte, Konzilsakten oder (bzw. mit) Berichte an bedeutende Persönlichkeiten (Papst, Kaiser) oder Kirchen zu versenden, eine Sitte, die für die Ueberlieferungsgeschichte derselben nicht unwichtig ist.

5. Die Disputation zwischen Paul von Samosata und Malchion zu Antiochien im Jahre 269.

Paul von Samosata, Statthalter der Königin Zenobia von Palmyra und seit 260 Bischof von Antiochien, erregte bald nach Besteigung seines Bischofsstuhls durch seine häretischen Anschauungen in weiten Kreisen grosses Aergernis. In den Jahren 264—269 wurden 3 Synoden in Antiochien gegen ihn abgehalten. Aber erst auf der dritten gelang es, ihn zu überführen. In einer grossen Disputation, die von Stenographen aufgenommen wurde,

[1]) H. v. *Soden*, Sententiae LXXXVII episcoporum. Das Protokoll der Synode von Karthago . . ., textkritisch hergestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht (Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1909 S. 247—307).

[2]) Cypriani epp., (ed. Hartel CSEL III, 2) 49, 2 (p. 610, 10—12).

[3]) P. 603, 4—7 bei Hartel.

besiegte ihn Malchion, ein Presbyter und gefeierter Lehrer der Rhetorik dieser Stadt. Eusebius schreibt darüber [1]: οὗτός γέ τοι ἐπισημειουμένων ταχυγράφων ζήτησιν πρὸς αὐτὸν ἐνστησάμενος, ἣν καὶ εἰς δεῦρο φερομένην ἴσμεν, μόνος ἴσχυσεν τῶν ἄλλων κρυψίνουν ὄντα καὶ ἀπατηλὸν φωρᾶσαι τὸν ἄνθρωπον. Paul wurde abgesetzt und exkommuniziert. Bevor die Synode sich auflöste, erliess sie ein Schreiben an die Bischöfe zu Rom und Alexandrien, worin über Paul und die mit ihm gepflogenen Verhandlungen eingehend Bericht erstattet wurde. Demselben war das Stenogramm der Disputation zwischen Paul und Malchion beigelegt, wie folgende Bemerkung in dem Schreiben zeigt: . . . τοῦτο οὐ λόγῳ ψιλῷ ῥηθήσεται, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων δείκνυται πολλαχόθεν [2]. Es war im 6. Jahrhundert noch im Umlauf, jetzt aber liegen nur noch unbedeutende Fragmente vor [3].

6. Die Synode zu Cirta in Numidien im Jahre 305 und zu Rom im Jahre 313.

Die Akten der von 11 Bischöfen unter dem Vorsitz des Secundus von Tigisium zu Cirta anlässlich der Neubesetzung des dortigen Bischofsstuhles abgehaltenen Synode sind uns zum Teil erhalten [4]. Augustinus hat einen Teil in seine Schrift Contra Cresconium aufgenommen [5]. Auf der Synode zu Karthago wurden sie von Donatisten angefochten [6], u. a. weil denselben die Namen der Konsuln und das Datum vorgesetzt sei. Es war jedoch ein leichtes, diesen Einwurf zu widerlegen. In dem gleichen Zusammenhang der Schrift gegen Cresconius teilt Augustin ein ausserordentlich wichtiges und interessantes richterliches Protokoll (iudicii gesta) über die Beschlagnahme der Kirche von Cirta im Jahre 303 bruchstückweise mit [7], das für unsere Frage deshalb von Bedeu-

[1] H. E. VII 29, 2 (ed. E. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2, 704).

[2] H. E. VII, 30, 11 (ed. E. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2, 710).

[3] Vgl. *Harnack*, a. a. O. I, 521 ff, II, 2, 136 f; *Bardenhewer*, a. a. O. 232 ff.

[4] Vgl. *Hefele*, I² S. 145 ff.

[5] Lib. III c. XXVII (30) (CSEL 52 p. 435 sq.).

[6] L. III. c. XXIX (33) und Breviculus collationis l. III. c. XVII (CSEL 53 p. 80 sq.).

[7] Vgl. die Kategorien acta (gesta) episcopalia (so nennt er z. B. die Akten von Cirta — Brev. Coll. l. III c. XVII (32) — p. 81, 29), acta proconsularia, acta municipalia, iudicialia usw. im Register zu Bd. 53 des CSEL.

XI sec. poco abitato, l'Arcivescovo Giovanni IV avesse eretto il sacello a s. Felice, dove fu più tardi trovato il suo corpo, dobbiamo supporre, che ci esistesse una tradizione, che qui fosse stato tumulato.

Il corpo quindi di s. Felice, trasportato nel IV-V sec. da Epetium nelle vicinanze di Spalato, era in mano di cristiani, abitanti del Palazzo e dei suoi dintorni. L'abate Martino, che si prese cura di riscattare dalle mani dei barbari a Salona le reliquie dei martiri e trasportarle a Roma, non ebbe bisogno di fare ciò con s. Felice: questi era al sicuro: in mano di cristiani. Questi non fu trasportato a Roma, e perciò non figura nè nel Musaico Lateranense, nè nel Liber Pontificalis, nè in nessun altro documento, ad eccezione della Cronaca Pasquale. Il suo corpo restò a Spalato, alle falde del monte Marjan, probabilmente in qualche memoria, al principio del Medio Evo distrutta, sopra cui Giovanni IV fabbricò nel XI sec. una Chiesa, la quale fu più tardi ampliata, ma che conserva sempre il nome ufficiale di s. Felice. Il suo corpo riposa ora intiero sotto l'altare maggiore di questa chiesa, vestito d'indumenti episcopali. Lo scheletro, consistente di tutte le ossa principali, come abbiamo anche recentemente constatato, è rivestito di cera nelle parti mancanti. Non risulta da nessun documento, e neppure dalla tradizione, che nè l'intero corpo, nè singole parti siano state mai altrove trasportate. Se ora vi mancano singole piccole parti, sono quelle, che nelle varie ricognizioni e traslazioni si ridussero in polvere.

A questa circostanza quindi noi attribuiamo il fatto, che s. Felice giace ancora intero a Spalato, e non fu trasportato cogli altri martiri Salonitani a Roma. L'apertura dell'arca dei Martiri Salonitani a Roma, da noi chiesta e dal Re.mo Ordinario di Parenzo [1]), potrebbe unicamente essa, colla constatazione delle sue reliquie nell'arca o con qualche altra relativa notizia, smentire questa nostra opinione, che pur ha per sè argomenti non spregevoli, cioè la presenza del suo corpo a Spalato, notizie sicure della sua chiesa in questa città dall' XI sec. in poi e la mancanza assoluta nei documenti, che egli sia stato mai trasportato a Roma od altrove.

---

[1]) *Atti e Memorie della Società istriana di archeologia e storia patria.* vol. XXVI, (a. 1909), p. 177, 273; vol. XXVIII (1911), p. 68 ss.

V.

Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen

von

P. JOANNES MARIA PFAETTISCH O. S. B.
Rektor des Kgl. Gymnasiums zu Ettal.

Die Rede, die Konstantin der Grosse an die Versammlung der Heiligen geschrieben hat, ist unter die Apologien einzureihen. Man könnte sich fragen, wie er dazu kam, an die Kirche eine Apologie zu richten; aber der Inhalt gibt darüber genügend Aufschluss: nachdem der heidnische Wahnglaube widerlegt ist, wird jeder, der ihm bisher angehangen hat, aufgefordert, ihn abzulegen, und Konstantin schickt sich an, denen, die noch nicht eingeweiht sind, verschiedene Grundlehren der christlichen Wahrheit zu verkünden (11, 1).

Doch seltsamer noch möchte es uns scheinen, dass Konstantin überhaupt unter die christlichen Apologeten gegangen ist. Bei näherem Zusehen müssen wir uns jedoch sagen, dass wir uns viel mehr wundern müssten, wenn dem nicht so wäre. Konstantin steht an der Schwelle einer neuen Zeit und er ist sich dessen voll bewusst. Die christliche Religion, bisher verfolgt, wird von nun an herrschen, wenn sich auch das Heidentum vorläufig neben ihr noch zu halten vermag. Diese neue Zeit zu bringen, dazu war er von Gott der Welt gesandt[1]). Er erkannte auch klar, wie sehr es im Vorteile des Staates lag, dass eine einheitliche Religion herrschte; wie er sich darum später, als eine Glaubensspaltung

[1]) Vgl. z. B. die (sogenannte) Vita Constantini von Eusebius II 28 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eusebius I, 53).

od esiliati [1]). Nelle immediate sue vicinanze, a soli 100 m. dalla torre angolare Nord-Est del Palazzo, fu nell'a. 1905 sterrata parte di un cemetero antico cristiano, con sepolcri terragni, eguali a quelli dei cemeteri antichi cristiani a Salona del V-VI sec. [2]). Indizio anche che il Palazzo e le sue immediate vicinanze erano nel V-VI sec. abitate da cristiani [3]). I pagani, abitanti il Palazzo e le sue vicinanze, non si sa con tutta certezza quando, ma certamente nel V-VI sec. al più tardi, lo avevano abbandonato. Essi si rifugiarono ad Est del Palazzo di Diocleziano, verso Epetium, nella località detta oggi Pasdigrad (città dei cani, dei pagani), dove più tardi, nel IX-X sec. sorse ed esiste ancora una chiesetta di S. Lorenzo, chiamata nei documenti in paganesimo, cioè nel territorio dei pagani [4]).

[1]) *Guida di Spalato e Salona*, p. 68 ss.; Hébrard-Zeiller, *Le Palais de Dioclétien*, Paris, 1912, p. 180 ss.

[2]) *Bull. Dalm.*, 1906, p. 3 ss.

[3]) Molte lapidi trovate nella città di Spalato, in occasione di demolizione di case, che noi abbiamo pubblicato nel nostro *Bullettino* sotto la rubrica *Iscrizioni inedite* anzitutto Salona a. 1890, p. 66, 162; a. 1892, p. 201; a. 1895, p. 17; a. 1896, p. 147; a. 1897, p. 4, 49, 54, 97, 152, 178; a. 1898, p 147; a. 1899, p. 12, 34, 53; a. 1901, p. 52 ss.; e più tardi „Aspalathos" a. 1902, p. 45 ss.; a. 1903, p. 136 ss.; a. 1905, p. 150 ss.; a. 1908, p. 51 ss.; a. 1909, p. 79 ss, quasi fossero state tutte trasportate dalle rovine di Salona, possono benissimo provenire dalle immediate vicinanze del Palazzo. Che parecchi grandi sarcofagi con iscrizioni, trovati a Spalato nelle cantine (*Bull. Dalm.*, 1892 p. 35, 36; a. 1908, p. 51, 55) siano stati trasportati da Salona, è molto probabile, poichè sono oggetti necessari per scopi pratici, servono da pile d'olio e costano meno che nuove pile ordinate nelle cave di pietra alla Brazza. Ma che tutte le piccole iscrizioni, frammenti di queste, trovate nel Palazzo di Diocleziano nei selciati, nei muri delle case demolite, siano state trasportate da Salona, non è probabile. Che singoli di questi pezzi possano provenire dalla Collezione epigrafica raccolta una volta nel vecchio Episcopio di Spalato (CIL, III, p. 278, XLVI) è possibile, ma è sicuro, che i più furono trovati immurati da secoli nelle case vecchie di Spalato. Spalato dista da Salona 5 km. Le spese di trasporto di questi oggetti non rendono, poichè simili placche di pietra per scopo di selciato o per semplice materiale da fabbrica, si hanno a Spalato a prezzo più conveniente. Se un contadino di Salona trasporta simili oggetti anche lontano dal luogo del loro ritrovamento, a casa sua, ciò fa perchè questi oggetti egli trova nel suo fondo, non li compra ed occasionalmente ai lavori campestri li trasporta a casa sua. Ad un cittadino o contadino di Spalato questo trasporto di oggetti antichi da Salona non rende, non conviene. Egli li dovrebbe comprare e fare trasportare. Quindi quasi tutte le iscrizioni che furono trovate da anni a Spalato, dovrebbero provenire dalle sue vicinanze e non da Salona.

[4]) *Vjesnik hrv. arheol. drustva*, 1897, p. 36 ss.

Nell'a. 640 in cui l'Abate Martino trasportava da Salona a Roma le reliquie dei martiri, dopo averle riscattate dalle mani degli Avari, Aspalathos ed il suo immediato circondario erano in mano dei Romani, in parte già abitanti del Palazzo di Diocleziano, in parte profughi dalle rovine di Salona. Poichè non è da pensare che tutti i Salonitani si saranno rifuggiti nelle vicine isole, come narra Tommaso Arcidiacono[1]), è possibile che almeno singoli siano rimasti nel Palazzo e nelle sue vicinanze. Le grandi invasioni barbariche risparmiarono questo Palazzo nella sua integrità. Tommaso Arcidiacono dice „*Totila aliquam etiam partem eiusdem aedificii destrui fecit*" [2]). Da tutto ciò si può conchiudere, che ci furono qui almeno singoli abitati ed abitanti. Non si può precisamente dire quando, ma in questa epoca, il corpo di s. Felice dovrebbe essere stato trasportato dalla campagna di Stobrec a Spalato, e sepolto alle falde del monte Marjan, a soli 260 m a Sud-Ovest del Palazzo di Diocleziano. Qui dovrebbe essere stato venerato in qualche sacello; su questo luogo l'arcivescovo Giovanni IV gli edificò nel XI sec. una chiesa[3]), la quale poi fu più volte rifabbricata, ampliata e dove fu nel XV sec. rinvenuto il suo corpo[4]). E sebbene nei documenti non si legga, perchè propriamente qui, alle falde del monte Marjan, in un luogo nel

---

[1]) *Historia Salonitana*, c. VIII, p. 28.

[2]) *Historia Salonitana*, p. 24; *Guida di Spalato e Salona*, p. 51: Hébrard-Zeiller, o. c. p. 188.

[3]) *Historia Salonitana*, c. XV; Farlati, o. c., III, p. 127, 474. Quando nell'a. 1907 fu rifabbricata l'ala Est del Convento di S. Francesco, prospettante alla Marina, e precisamente quella parte dove fu fabbricata nell'XI sec. la Chiesa di S. Felice, abbiamo osservato un ammasso di muri in varie direzioni, di varie epoche. Senza dubbio che qui ci erano avanzi di chiese o di sacelli di varie epoche, che non fu possibile distinguere per epoche, essendo stato tutto sconvolto.

[4]) Farlati, *Illyr. Sacr.*, III, p. 127, racconta che il corpo di s. Felice ha riposato „*in arca marmorea*", che sarebbe il sarcofago marmoreo, colla rappresentazione degli Israeliti attraverso il Mar Rosso, il quale si trovava dal XIV sec. in questa chiesa e serviva un tempo da mensa dell'altare maggiore di s. Felice e più tardi fu trasportato nel Sacrario (v. *Bull. Dalm.*, 1902, n. 179). Questo sarcofago fu nell'a. 1902 acquistato dall'i. r. Museo Archeologico in Spalato, nel quale ora si trova sotto il n. 279 D (Bassorilievi). Cfr. *Bull. Dalm.*, 1905, p. 67). Anche il Dr. Jelic afferma (*Vjesnik hrv. arheol. drustva*, 1897, p. 40) che s. Felice è stato sepolto in questo sarcofago; anzi uno dei due Santi introductores dietro dello stesso, sarebbe lo stesso s. Felice; congettura questa che a noi pare alquanto azzardata.

tung ist, als wir daraus entnehmen können, wie ausserordentlich gewöhnlich die Aufnahme von Protokollen damals war und wie man für ein richtiges Verständnis der Konzils- und Martyrerakten vom profanen Aktenmaterial und der Gepflogenheit der weltlichen Behörden auszugehen hat. In den Schriften Augustins finden sich zahlreiche Stellen, wo auf die alten Archive der Kirchen mit ihren Schätzen an Aktenmaterial hingewiesen wird, die ein Gegenstück zu den Archiven der Prokonsuln bilden, z. B.: „quis tunc iret et vetusta ecclesiastica archiva recoleret?[1]) — „quoniam (sc. catholici) tunc inquirere et ad horam veteres chartas in archivis ecclesiasticis discutere non poterant"[2]) — „neque enim tunc ad horam antiqua archiva ecclesiastica discutienda nobis fuerunt, unde ista consuetudo (scil. dass „consules et dies" den Kopf der Synodalakten bildeten) etiam veterum (!) fuisse doceretur"[3]). Aus diesen und vielen anderen Stellen bei Augustin geht klar hervor, dass zu seiner Zeit die kirchlichen Archive in Afrika noch wertvolle Schätze an Aktenmaterial boten. Es wird eine Aufgabe der künftigen Forschung sein, nach dieser Richtung noch genauere Untersuchungen anzustellen und dabei immer ein scharfes Augenmerk auf die Uebung in den Kanzleien der staatlichen Beamten zu richten. Für die Beurteilung der Martyrerakten haben sich mir interessante Wahrnehmungen ergeben, die ich an anderer Stelle darlegen werde.

Auf dem genannten karthagischen Konzil wurden auch die Akten eines römischen Konzils vom Jahre 313 unter Papst Miltiades vorgelesen[4]). — Sehr reiches Material bietet überhaupt der Nachlass aus den donatistischen Glaubenskämpfen, den Duchesne[5]) in einer ausgezeichneten Studie zusammengestellt und untersucht hat.

---

[1]) Brev. coll. l. III c. XVII (31).
[2]) Brev. coll. l. III c. XVII (32).
[3]) Contra p. Donati XV, 19.
[4]) *Hefele* I² 199 f.
[5]) L. *Duchesne*, Le dossier du Donatisme 1890 (Extrait des Mélanges d'Arch. et d'Hist. publiés par l'école Française de Rome t. X); vgl. die Uebersicht bei *Harnack*, a. a. O. II (1893) 744 ff.; P. *Monceaux*, Les actes des conciles donatistes ou antidonatistes (Revue d'hist. et de litt. rélig. N. S. II (1911) 97—138, 209—254, 312—382).

II.

Aus der nachnizänischen Zeit.

Je mehr die Kirche sich ausbreitete und innerlich erstarkte, um so schärfer setzten die Kämpfe um die Ausbildung und Entwicklung der Lehre ein. Ganz naturgemäss beginnt mit dem Konzil von Nizäa die Periode der Konzilien. In Bezug auf die erhaltenen Protokolle derselben bildet das afrikanische Konzil vom Jahre 411 einen Markstein, dessen Akten, die mit einer peinlichen Genauigkeit und Vollständigkeit aufgenommen wurden, zum grössten Teil erhalten sind[1]). Sie bieten zugleich ein ausserordentlich schätzenswertes Material, um einen Einblick in die Entstehung solcher Protokolle zu bekommen. Vom 5. Jahrhundert an ist das erhaltene Aktenmaterial ziemlich reich; darum soll das Jahr 411 die Grenze unserer Untersuchung bilden. Leider ist eine wichtige Quelle für das 4. Jahrhundert, die Aktensammlung des Semiarianers Sabinus, die wertvolles Aktenmaterial über etwa 16 Synoden enthielt (vgl. ihre Charakterisierung durch Sokrates, H. E. I 9, der sie benützt hat: συναγωγὴν ὧν διάφοροι ἐπισκόπων σύνοδοι ἐγγράφως ἐξέδωκαν ποιησάμενος scil. Sabinus), verloren gegangen [2]).

1 Die Synode zu Antiochia im Jahre 330.

In dem Synodalschreiben, welches die Kirchenversammlung zu Sardika an alle Bischöfe der Christenheit erliess, findet sich folgende Stelle: „Καὶ Ἀσκληπᾶς δὲ ὁ συλλειτουργὸς προσήνεγκεν ὑπομνήματα γενόμενα ἐν Ἀντιοχείᾳ παρόντων τῶν κατηγόρων καὶ Εὐσεβίου τοῦ ἀπὸ Καισαρείας · καὶ ἐκ τῶν ἀποφάσεων τῶν δικασάντων ἐπισκόπων ἔδειξεν ἑαυτὸν ἀθῷον εἶναι“ [3]). Höchstwahrscheinlich ist die Synode gemeint, die im Jahre 330 in Antiochien stattfand [4]). Der Ausdruck ὑπομνήματα ist der Terminus für Protokoll und ἐκ τῶν ἀποφάσεων . . . weist darauf hin, dass Asklepas eine genaue Nachschrift der Worte seiner

[1]) Vgl. darüber D. *Ohlmann*, Die Stenographie im Leben des hl. Augustinus, Arch. f. Stenogr. 1905 S. 273—279 u. 312—319.

[2]) Vgl. P. *Batiffol*, Sozomène e Sabinos, Byzantinische Zeitschrift VII (1898) S. 265—284.

[3]) Das Schreiben ist verschiedentlich überliefert; vgl. z. B. *Theodoret*, H. E. (ed Parmentier) II 8, 26.

[4]) Vgl. *Hefele*, a. a. O. I³ S. 453, 537, 553.

Richter vorlegen konnte. Sokrates[1]) spricht sich darüber mit den Worten aus: „Ἀσκληπᾶς μὲν ὑπομνήματα ἐπιδείξας, ἐν οἷς ἐδέδεικτο Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἅμα πλείοσι διαγνοὺς τὰ κατ᾽ αὐτὸν καὶ ἀποδοὺς τὴν ἀξίαν αὐτοῦ". Sozomenos[2]) berichtet ähnlich: „. . . Ἀσκληπᾶν δέ, ὡς Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου καὶ πολλῶν ἄλλων δικαστῶν ψήφῳ τὴν ἐπισκοπὴν ἀπολαβόντα καί, ὅτι τάδε ἀληθῆ εἴη, ὑπομνήματα τῆς δίκης ἐπιδείξαντα".

2. Die Synode von Tyrus im Jahre 335.

Mit Recht betont Batiffol[3]), dem Loofs beistimmt[4]), dass Sabinos von dieser Synode Akten in sein Werk aufgenommen hat, die durch seine Vermittlung von Sozomenos[5]) benützt wurden. Bei seinem Bericht über die Anekdote, dass eine Frau Athanasius beschuldigt habe, er habe sie vergewaltigt, die er nicht in den Akten fand, fügt er hinzu: „. . . ἐπὶ προφάσει . . . τοῦ μὴ χρῆναι οὕτως αἰσχρὸν καὶ γελοιῶδες πρᾶγμα ἐπὶ συνόδου ἀναγράφεσθαι, οὐκ ἐμφέρεται τοῖς πεπραγμένοις". Wenn Sozomenos weiter von den Bischöfen der Synode berichtet: „δηλοῦσι δὲ τὰ πεπραγμένα τῷ βασιλεῖ", so kann daraus nicht, wie Batiffol tut, auf Uebersendung der Akten, sondern mit Sicherheit nur auf die Einreichung eines genauen Berichts geschlossen werden.

3. Die Synode von Sardika im Jahre 343.

Die von den Kaisern Konstantius und Konstans nach Sardika einberufene Synode spaltete sich sofort in zwei getrennte Synoden. Obwohl von keiner Akten erhalten sind, ist doch sehr wahrscheinlich, dass solche existiert haben. Von der Synode des *orientalischen* Teils der Bischöfe, der kaiserliche Beamte beiwohnten, urteilt Loofs[6]): „dass sie ἐπὶ δημοσίων ὑπομνημάτων[7]) verhandelte, ist . . . sehr wohl denkbar. Jedenfalls hat Sabinos in seiner συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν Aktenmaterial auch für diese Synode (sc. wie für

---

[1]) H. E. II, 23.
[2]) H. E. III, 12.
[3]) Byzant. Zeitschrift VII (1898) 271.
[4]) Theol. Studien und Kritiken 1909 S. 282.
[5]) H. E. II, 25.
[6]) F. *Loofs*, Zur Synode von Sardica, Theol. Studien und Kritiken, 1909, S. 279—297; das obige Zitat S. 282.
[7]) D. h. „unter amtlicher Protokollführung" siehe unten zu Seleucia.

Seleucia) zusammengestellt. Wir haben weder die Akten noch die Zusammenstellung des Sabinos. Aber kein Geübter kann den Bericht des Sozomenos [1]) lesen, ohne zu erkennen, dass er auch hier den Sabinos benützt hat". — Betreffs der Verhandlungen der orthodox gesinnten *Okzidentalen* findet sich in einem uns erhaltenen Brief derselben an Papst Julius folgende Stelle: „Quoniam universa, quae gesta sunt, quae acta, quae constituta, et chartae continent et vivae voces carissimorum et compresbyterorum nostrorum Archydami et Philoxeni et carissimi filii nostri Leonis diaconi verissime et fideliter exponere poterunt, paene supervacuum videatur eadem his inserere litteris" [2]). Loofs meint, es seien damit nur Synodalbriefe gemeint: „Dass die Synode ein Protokoll hat führen lassen, ist mir aus verschiedenen Gründen nicht wahrscheinlich. Und dass Sabinos die Akten auch der orthodoxen Synode zusammengestellt hat, bezweifle ich". Das letztere mag vielleicht zutreffen, da seine Stoffauswahl von Parteizwecken beherrscht war. Dass aber die „chartae" nicht ein Protokoll oder wenigstens einen auf dem Protokoll — seien es nun offizielle oder private Nachschriften — beruhenden ausführlichen Bericht bedeuten, ist doch nicht so unwahrscheinlich.

4. Die Disputation zwischen Photinus und Basilius auf der Synode zu Sirmium im Jahre 351.

Photinus aus Ancyra in Galatien war eine Zeitlang Diakon des dortigen Bischofs Marcellus († 374). Später wurde er Bischof von Sirmium in Pannonien. Da er irrige Lehren über trinitarische und christologische Fragen verbreitete, befasste sich eine Reihe von Synoden, eusebianische sowohl wie orthodoxe, mit seiner Person, zuletzt eine eusebianische im Jahre 351 zu Sirmium, als gerade Konstantius II. nach Eroberung von Pannonien daselbst sein Hoflager hatte [3]). Primäre Quellen sind zwar keine erhalten, aber

[1]) H. E. III, 11 und 12.

[2]) Erhalten u. a. in den XV Fragmenta ex opere historico des Hilarius von Poitiers. *Migne*, PL. X, 640.

[3]) Vgl. zum Ganzen *Hefele*, a. a. O. I², S. 634 ff.; Freiburger Kirchen-Lexikon IX², S. 2080 ff; Realencycl. f. prot. Theologie XV³ S. 372 ff; II³ S. 28 ff. und meine Ausführungen im (oben genannten) Korrespondenzblatt 51 (1907) 259—265.

sotto Massimiano, notizie non esatte di fronte alla Cronaca Pasquale, ma è interessante di trovare che fu martorizzato *apud Spellatensem urbem,* cioè non a Salona, ma presso la città di Spalato, nei dintorni di questà città [1]).

Fu osservato ripetutamente [2]) che se sono esatte le notizie della Cronaca Pasquale circa il martirio ed il luogo di questo per i ss. Pietro e Marcellino, come lo sono, cioè a Roma — il Papa Damaso conobbe come fanciullo il loro carnefice [3]) —; se è vera, come lo è, la notizia sul martirio ed il luogo del martirio di s. Dojmo, cioè a Salona [4]), deve conseguentemente essere vera anche la notizia della Cronaca Pasquale, circa il martirio di s. Felice e secondo Usuardo *apud Spellàtensem urbem.* Poichè è difficile logicamente pensare, che in una così antica e così breve notizia, dell'a. 395, scritta soli 90 anni dopo il martirio di questi Santi, questa notizia sia esatta per tre martiri, cioè per Pietro e Marcellino a Roma, e per Dojmo a Salona, e per il quarto, cioè Felice, sia falsa, tanto più che questi martiri sono appaiati due a due. L'anno 299 del martirio di s. Felice, datoci dalla Cronaca Pasquale non è esatto; il vero è l'anno 304. L'errore che spesso ricorre nei Codici, è facile spiegabile, come fu bene osservato [5]): *Diocletiano VII* sta per *VIIII* conseguentemente *Maximiano VI* per *VIII.* Si può dunque accettare, senza temerità, la testimonianza della Cronaca Pasquale anche per ciò che riguarda s. Felice: egli è martire della grande persecuzione Dioclezianea, il giorno 18 aprile dell'a. 304.

Ma mentre le iscrizioni di quasi tutti i martiri Salonitani vennero in luce nella basilica extraurbana dei martiri a Manastirine, di s. Felice non fu nulla trovato. Non consta neppure, dove sia

---

[1]) Intorno s. Felice si agitò nel XVII sec. fra Donnola e Marnavic una controversia molto viva, di cui il pretesto fu la rassomiglianza delle parole Spellatensis e Spalatensis. Donnola, nativo di Spello in Umbria, rivendicava per la sua patria s. Felice martire, venerato a Spalato. Il suo con tradittore Tomko Marnavic, nativo di Sebenico (a. 1597, vescovo di Bosnia, morto a Roma nel 1639) difendeva i diritti di Spalato con più foga che critica. Cfr. *Anal. Boll.*, 1904, p. 15; *Bull Dalm.*, 1901, p. 41-45.

[2]) *Bull. Dalm.*, 1901, p. 44; *Anal. Boll.*, 1904, p 16.

[3]) Ihm, *Damasi Epigrammata*, n. 29.

[4]) *Bull. Dalm.*, 1900, p. 280 ss. e passim.

[5]) Zeiller, l. c., p. 15 ss., p. 87: Bulic-Bervaldi, Kronotaksa Solinskih Biskupa p. 14.

stato anzitutto sepolto: il suo nome non figura fra i martiri dalmati ed istriani, nè nel Liber Pontificalis, nè nel Musaico Lateranense [1]). Questa omissione a noi non pare fortuita. Noi crediamo si possa addurre un'altra non spregevole ragione di questa ommissione, di questa mancanza del nome del martire Felice nei documenti e nei monumenti agiografici Salonitani.

S. Felice fu martorizzato nell'a. 304, non a Salona, ma nella campagna di Epetium, a circa *IV millia passuum* da Salona. Mentre gli altri martiri Salonitani di questa stessa persecuzione furono tumulati sul luogo, o vicino il luogo del loro martirio, *ad radices montis Massaron* [2]), cioè al pendio del monte Kozjak (Capreo), su cui giace Salona, dove sorsero più tardi le loro basiliche di Manastirine e Marusinac, s. Felice dovrebbe essere stato tumulato nel luogo del suo martirio, cioè nella campagna di Stobrec-Zrnovnica, nella località Vrbovnik, dove, come noi abbiamo già anni raccolto dalla bocca del popolo [3]), egli sarebbe vissuto, avrebbe predicato la religione cristiana, avrebbe praticate delle conversioni e sarebbe stato martorizzato.

Dopo passata la persecuzione e dopo che fu occupato il palazzo di Diocleziano dai cristiani nel IV-V sec., è possibile, anzi probabile, che il suo corpo sia stato trasportato non a Salona, per essere tumulato nella basilica cemeteriale dei Martiri a Manastirine — come fu per es. trasportato da Delminium, allora sicuramente in mano di pagani, il corpo di s. Venanzio, vescovo missionario, martorizzato quì verso la metà del III sec. [4]) — ma a Spalato, nelle immediate vicinanze del Palazzo di Diocleziano. Questo Palazzo era sempre abitato; dopo la morte dell'imperatore, divenuto proprietà dello Stato, fu rifugio di grandi romani spodestati

---

[1]) *Bull. Dalm.*, 1901. Suppl. al n. 12 e Tav. III.

[2]) Farlati, o. c, I, p 419, 422, 425. Nei documenti antichi, nelle Vite dei Martiri Salonitani, il monte *Massaron* o *Tebron* (l'attuale *Mosor*) abbraccia anche il monte *Capreo* (Kozjak) soprastante a Salona. Vedi la Tav. I unita al *Bull. Dalm.*, a. 1908. Il monte Masaro ricorre per la prima volta nei documenti nell'a. 852. Cfr. Racki, *Documenta*, p. 5.

[3]) *Bull. Dalm.*, 1901, p. 42.

[4]) Farlati, *Illyr. Sacr.*, I, p. 562 ss.; *Anal. Boll.*, 1889, p. 397; *Bull. Dalm.*, 1900, p. 92 ss.; *Anal. Boll.*, 1904, p. 6; *Bull. Dalm.*, 1906, p. 102; Zeiller, o. c., p. 77; *Bull. Dalm.*, 1908, p. 172.

IV.

S. Felice Martire di Salona sotto Diocleziano

di

Mgr. FR. BULIĆ
Direttore dell'i. r. Museo Archeologico Salonitano a Spalato.

L'anno ed il giorno della morte, nonchè la condizione ed il numero dei martiri Salonitani, figurati in gran parte nell'Abside dell'Oratorio di s. Venanzio presso il Battistero Lateranense, sono stati fatti più volte oggetto di studio da parte dei dotti, i quali si sono occupati dell'agiografia Salonitana [1]). Uno di questi martiri, s. Felice, è stato solamente toccato di volo; fu cioè accennato alla sua condizione [2]), senza che si sia più davvicino toccato il giorno e l'anno del suo martirio, nonchè se o meno le sue reliquie furono con quelle degli altri martiri Salonitani trasportate da Salona a Roma.

Questa questione vogliamo qui esporre brevemente.

Il giorno 18 maggio — XV Kal. Junias — Spalato, erede di Salona, celebra la festa di s. Felice, il quale non figura fra i martiri del Mosaico Lateranense.

Nella Chiesa di s. Francesco dei Minori Conventuali a Spalato, si venera il suo corpo. Il P. Farlati racconta a lungo i dettagli dell'invenzione e ricognizione delle sue reliquie nel XV sec. [3]) e

---

[1]) De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma. Abside dell'Oratorio di S. Venanzio presso il Battistero Lateranense.* Con tre Tavole, ristampato nel *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1901, Suppl. al n. 12 con 3 Tavole, *Bull. Dalm.*, 1885, p. 187; a. 1887, p. 196; *Anal. Boll.*, 1899, p. 393; *Bull. Dalm.* 1900 p. 85 ss.; Farlati, *Illyr. Sacr.* I. p. 415 ss.; *Ephemeris Salonitana*, p. 28; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, vol. IV, pag. 86 ss.

[2]) Delehaye, *Anal. Boll.*, 1897, p. 495; *Bull. Dalm.*, 1899, p. 65; *Anal. Boll.* 1904 p. 15; Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romanei de Dalmatie*, p. 88.

[3]) Farlati, *Illyr. Sacr.*, III, p. 474-478.

precisamente nel sito, dove oggi sorge la Chiesa ed il Convento dei Minori Conventuali, alla Riva di Spalato, alle falde del monte Marjan, chiesa chiamata ufficialmente anche al giorno d'oggi di s. Felice. Questa Chiesa fu rifatta più volte, ma la prima fu eretta, a testimonianza di Tommaso Arcidiacono [1]) dall'Arcivescovo di Spalato Giovanni IV (a. 1050-1059): „*Ipse (Ioannes) edificavit ecclesiam sancti Felicis super riuum*" (cioè: „*rivulum aquae nitrosae*").

E' stato già dimostrato [2]), che s. Felice non può essere stato vescovo di Epetium, come vuole la leggenda e come viene festeggiato a Spalato, ma semplicemente martire, martorizzato a Epetium nell'*ager Salonitanus*, fra Stobrec e Zrnovnica [3]).

Il nome del martire Felice ci ha conservato unicamente la Cronaca Pasquale dell'a. 395: *Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus* (a. 299) *christiani persecutionem sextam passi sunt. In ea persecutione passi sunt Petrus et Marcellinus Romae, et Domnius et Felix martyres passi sunt in Salona* [4]). Questa piccola Cronaca non può certamente essere tenuta come un documento di primo ordine; ma l'Achelis l'ha forse troppo spregiata [5]); tutto in essa non è da disdegnare, come bene ha osservato il Delehaye. In particolare il passo citato, risguardante il martirio dei ss. Domnio e Felice, pare rimonti ad una buona fonte. Tutto ciò ch'è controllabile, meno la data precisa, si trova essere esatto [6]).

Il Martirologio di Usuardo (IX sec.) porta s. Felice il giorno 18 maggio: „*Ipso die* (XV Kal. Iunias) *sancti Felicis episcopi, qui apud Spellatensem urbem, sub Maximiano imperatore, palmam martyrii adeptus est*" [7]). Non disturba menomamente, che s. Felice sia detto qui vescovo, che si dica di lui che ha subito il martirio

---

[1]) *Historia Salonitana* cap. XV; Farlati, o. c., I, p. 127, 474.

[2]) *Anal. Boll.*, 1897, p. 495; *Bull. Dalm.*, 1898, p. 65; *Anal. Boll.*, 1904, p. 15; Zeiller, l. c., p. 88.

[3]) *Bull. Dalm.*, 1901, p. 41 ss.; *Anal. Boll.*, 1897, p. 495; 1904, p. 15; *Bull. Dalm.*, 1906, p. 305.

[4]) *Mon. Germ. Auct. Antiq.*, T. IX, p. 736, 738; Krusch, *Studien für christlich- mittelalterliche Chronologie*, p. 227; *Anal. Boll.*, 1899, p. 394; *Bull. Dalm.*, 1900, p. 88: *Anal. Boll.*, 1904, p. 16.

[5]) *Theolog. Literaturzeitung*, 1900, p. 563; *Bull. Dalm.*, 1900, p. 246.

[6]) Delehaye, negli *Anal. Boll.*, 1904, p. 16.

[7]) *Martyrol. Usuardi Monachi*, Parisiis et Romae, 1866, p. 250.

Sokrates und Sozomenos geben trotz einiger Irrtümer wertvolle Mitteilungen über ihre Geschichte. Besonders reichhaltig ist der Bericht des Epiphanius von Salamis († 403), der sie irrtümlich nach Sardika verlegt. Die Bischöfe, die sich auf der Synode einfanden, setzten den Photinus wegen sabellianischer und samosatenischer Irrtümer ab und machten ihm den Vorschlag, er solle seinen Irrtümern entsagen und die von ihnen aufgestellte (sog. erste sirmische) Glaubens-Formel unterschreiben, dann wollten sie ihn auf seinem Bischofsstuhl belassen. Photinus ging jedoch nicht darauf ein, sondern beklagte sich beim Kaiser, dass ihm Unrecht geschehen sei, und verlangte in Gegenwart von Schiedsrichtern, die der Kaiser bestellen möge, mit seinen Gegnern disputieren zu dürfen. Konstantius gewährte die Bitte und setzte einen Termin fest. Ausser den anwesenden Bischöfen nahmen an der Disputation acht vom Kaiser bestellte Schiedsrichter teil, nach Epiphanius [1]) die Comites Thalassius, Datianus, Cerealius, Taurus, Marcellinus, Evanthius, Oympius und Leontius. Die Rolle des Gegners übernahm Bischof Basilius von Ancyra, das Haupt der späteren Semiarianer, der beim Kaiser in hoher Gunst stand.

Es entspann sich nun zwischen beiden ein scharfer Redekampf. Photinus war nach dem Zeugnis des Altertums ein glänzender Redner und schlagfertiger Disputator, der schon oft Gelegenheit gehabt hatte, seine Redekünste zu erproben. Aber sein Gegner war ihm gewachsen. *Reden und Gegenreden wurden stenographisch aufgenommen.* Wir lassen am besten die Quellen selber sprechen.

Sokrates, H. E. II, 30.

Ὁρισθείσης δὲ ἡμέρας συνῆλθον οἵ τε παρόντες ἐπίσκοποι καὶ τῶν συγκλητικῶν οὐκ ὀλίγοι, οὓς ἐκέλευσε παρεῖναι τῇ διαλέξει ὁ βασιλεύς. Ἐφ' ὧν ἀντικατέστη τῷ Φωτεινῷ Βασίλειος ὁ τῆς ἐν Ἀγκύρᾳ τότε προεστὼς ἐκκλησίας, ὀξυγράφων τε τὰς φωνὰς αὐτῶν γραφόντων. Μεγίστη δὲ μάχη μεταξὺ τῶν παρ' ἑκατέρων λόγων ἐγένετο.

Sozomenos H. E. IV, 6.

Εἰς ῥητὴν ἡμέραν δὲ συνελθόντων τῶν ἐπισκόπων καὶ δικαστῶν ἐκ προστάγματος τοῦ βασιλέως προκαθεσθέντων, οἳ ἐπιστήμῃ λόγων καὶ ἀξιώματι τότε πρωτεύειν ἐν τοῖς βασιλείοις ἐδόκουν, ἀναδέχεται τὴν πρὸς τὸν Φωτεινὸν διάλεξιν Βασίλειος ὁ Ἀγκύρας ἐπίσκοπος. Ἐπὶ πολλῶν δὲ πρὸς πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν ἀμφοτέροις προελθόντος τοῦ ἀγῶνος, ταχυγράφων ἀναγραφομένων τοὺς ἑκατέρων λόγους, ἐκράτησε Βασίλειος.

[1]) Haereses 71,1.

Der Bericht des Epiphanius, Haereses cap. 71,1 lautet nach der Ausgabe von G. Dindorf 1859 ff., Vol. III, 1 p. 264 sq.:

„. . . περὶ τῆς ὑποθέσεως ἑκατὸν μαρτυρίας φέρειν ὁ γεννάδας ἐπηγγείλατο κατὰ τῶν ἀεὶ πολλάκις πρὸς αὐτὸν ἀντιβαλλόντων, ὡς καὶ ἐν τῇ πρὸς Βασίλειον διαλέξει εὕρομεν, ἐν οἷς ἐκέλευσεν ταχυγράφοις γράφειν, Ἀνυσίῳ διακόνῳ τοῦ βασιλέως (al. Βασιλείου) καὶ Καλλικράτει ἐκσκέπτορι Ῥουφίνου τοῦ ἐπάρχου καὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Νικήτῃ καὶ Βασιλείῳ μεμοραδίοις (= memorialis) καὶ Εὐτυχεῖ καὶ Θεοδούλῳ νοταρίοις τοῦ Βασιλείου (al. βασιλέως), καὶ ἀπεστάλη ἐσφραγισμένος τόμος εἷς τῷ βασιλεῖ Κονσταντίῳ, εἷς δὲ ἔμεινεν ἐν τῇ κατὰ τὸν Βασίλειον συνόδῳ, καὶ ἄλλος τόμος μετὰ τῶν κομήτων, ὡσαύτως ἐσφραγισμένος, ὡς τὰ τῆς αὐτοῦ ὑπονοίας ὑποβεβλημένα".

Epiphanius hat das Protokoll selbst eingesehen; in cap. 71,2 sqq. des genannten Werkes gibt er einen Auszug aus den Verhandlungen. Von besonderem Interesse sind seine Mitteilungen über die Stenographen. An erster Stelle nennt er Anysius, der nach der u. E. richtigen Lesart Diakon des Basilius war. Dass Diakone Stenographendienste taten, wissen wir aus zahlreichen Nachrichten aus dem Altertume. So hatten besonders die Bischöfe einen Stenographiekundigen Diakon (oder Kleriker einer niederen Weihe) als Sekretäre. Auf den Synoden machten diese vielfach private Aufzeichnungen über die Verhandlungen für ihre Herren. Die übrigen sechs waren weltliche Stenographen, wie sie am kaiserlichen Hof und in den Bureaus der hohen Reichsbeamten in grosser Zahl zu finden waren. Näheres über sie findet man bei Kübler [1]), Karlowa [2]), Fiebiger [3]) und in meinen Zusammenstellungen im „Korrespondenzblatt" 1907 S. 264 f. Eine erschöpfende Zusammenstellung und systematische Verarbeitung des reichen Materials über diese Bureaus des Kaisers und der Reichsverwaltung wäre sehr nützlich, vor allem für die historische Quellenkunde.

5. Die Doppelsynode zu Seleucia-Rimini im Jahre 359.

Zur Schlichtung der Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen, Semiarianern und Arianern berief Kaiser Konstantius i. J. 359

---

[1]) Die Lebensstellung der Stenographen im römischen Kaiserreich, Arch. f. St. 1906, 145 ff., 177 ff.

[2]) Römische Rechtsgeschichte I (1885) 886.

[3]) *Pauly-Wissowa*, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung VI (1909) 1565 f. (Artikel Exceptor).

eine Doppelsynode, für die Orientalen nach Seleucia, der Hauptstadt von Isaurien, für die Okzidentalen nach Rimini in Oberitalien. Ueber die stenographische Protokollierung der Verhandlungen zu Seleucia sind wir durch Sokrates und Sozomenos unterrichtet:

Sokrates, H. E. II, 39 [1]).

'Επὶ τοῦτον δὴ συνελθόντες τῇ ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδι τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς ἐπὶ δημοσίων ὑπομνημάτων διελέγοντο · παρῆσαν γὰρ δὴ καὶ ὀξυγράφοι τὰ παρ' ἑκάστου λεγόμενα σημειούμενοι. Ὧν τὰ μὲν καθ' εκάστου ἐν τῇ συναγωγῇ Σαβίνου ζητήσωσαν οἱ φιλομαθεῖς, διὰ μακροτέρων ἐγκείμενα. Ἡμεῖς δὲ τὰ κεφαλαιώδη μόνον ἐπιτρέχοντες ἐκθησόμεθα.

Sozomenus, H. E. IV, 22.

Ὁ δὲ φιλῶν ἀκριβῶς τὸ καθ' ἕκαστον εἰδέναι ἐκ τῶν ἐπὶ τούτοις πραχθέντων ὑπομνημάτων, ἃ ταχυγράφοι παρόντες ἀνέγραψαν.

Dem Sabinos haben ohne Zweifel die Akten selber vorgelegen, möglicherweise auch Sokrates und Sozomenos, obwohl wahrscheinlicher ist, dass ihre einzige Quelle Sabinos war. Es wurden nicht etwa nur Privatnachschriften angefertigt, sondern ein amtliches Protokoll aufgenommen. Da dem Kaiser daran lag, einen bestimmenden Einfluss auf die Synode auszuüben, und sein Quästor Leonas den Geschäftsgang der Synode leitete, dem für etwaige Notfälle der in Isaurien kommandierende General Lauricius beigegeben war [2]), ist es nicht unwahrscheinlich, dass wenigstens ein Teil der Stenographen einem staatlichen Bureau entnommen waren, wie es z. B. in Sirmium und in Karthago 411 der Fall war. Diese Tatsache, dass vielfach staatliche Stenographen bei Synoden funktionierten, verdient für die Frage nach den nizänischen Protokollen besondere Beachtung.

Schon vor der Eröffnung der Synode zu Seleucia begannen die Verhandlungen zu Rimini. Dass auch dort ein Protokoll geführt wurde, bezeugt der hl. Hieronymus in seinem „Dialogus adversus Luciferianos", den er etwa i. J. 379 zu Antiochia verfasste. In der Form eines Dialoges zwischen Helladius Luciferianus († 371)

---

[1]) Wörtlich übersetzt bei *Kassiodor,* Hist. tripart. V, 34 sq.

[2]) *Hefele,* a. a. O. I² S. 7,13.

und einem Orthodoxen werden darin in geschickter Weise die schroffen Ansichten der Luciferianer bekämpft[1]). Der Orthodoxe argumentiert u. a. auch mit Berufung auf die Synode von Rimini und sagt: „Quod si quis a nobis fictum putet, scrinia publica scrutetur. Plenae sunt certe ecclesiarum arcae et recens adhuc rei memoria est; et quod veritatem firmet, ipsi Ariani haec ita, ut diximus, gesta non denegant . . . Quae si quis plenius discere cupit, in Ariminensis synodi actis reperiet, unde et nos ista libavimus". Wenn diese Stelle auch etwas rhetorisch gefärbt ist, so ist sie auf jeden Fall sehr lehrreich für die damalige Gepflogenheit. Der Prolog ist aber nur 20 Jahre nach der Synode von Rimini verfasst.

6. Die Synode zu Aquileia im Jahre 381.

Der hl. Ambrosius von Mailand war die Seele des Kampfes der Orthodoxie gegen den Arianismus in Oberitalien und den Donauländern. Er beschuldigte u. a. auch die beiden illyrischen Bischöfe Palladius und Secundianus der arianischen Häresie und traf Anstalten, gegen sie einzuschreiten[2]). Diese baten den Kaiser um ein allgemeines Konzil. Gratian war anfangs geneigt, auf ihre Bitte einzugehen. Infolge der Bemühungen des Ambrosius wurden jedoch i. J. 381 nur die abendländischen Bischöfe zu einer Partikularsynode nach Aquileia berufen und den morgenländischen das Erscheinen freigestellt. Es erschienen fast nur die Bischöfe der Kirchenprovinz Italia.

In den letzten Tagen des August pflog man mit den beiden illyrischen Bischöfen private Vorunterredungen, bei denen kein Protokoll geführt wurde. Auf Wunsch des Palladius trat man am 3. September zur definitiven Entscheidung zusammen. Die Sitzung fand in der Sakristei der Kathedrale statt und dauerte von Morgens

---

[1]) Die Dialogform ist wohl nur literarische Einkleidung. Ein Luciferianer und ein Orthodoxer, so wird erzählt, disputierten eines Tages in ungeregelter Disputation. Als die Nacht der Unterredung ein Ende setzte, beschloss man, am nächsten Morgen sie in einer ruhigen Säulenhalle fortzusetzen: Quo cum iuxta placitum omnes convenissent, visum est *utriusque sermonem a notariis excipi* (*Migne*, PL. XXIII 155).

[2]) Vgl. zum Ganzen *Hefele*, a. a. O. II[2] S. 34 ff. und bes. F. *Kaufmann*, Aus der Schule des Wulfila 1899 S. XXX ff. (Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, Texte, Bd. I.) und meine Ausführungen im Arch. f. Sten. 1908 S. 33—39.

6 bis Nachmittags 1 Uhr. Das Protokoll fehlt in den alten Konzilssammlungen; ein kurzer Auszug, der im wesentlichen ein getreues Bild der Synode geben dürfte, ist jedoch unter den Briefen des Ambrosius überliefert [1]). Bei Eröffnung der Verhandlungen am 3. September beantragte Ambrosius, die Seele der ganzen Synode, man solle ein genaues Protokoll aufnehmen lassen, damit Palladius und Secundianus ihre Aussagen später nicht mehr leugnen könnten: „Diu citra acta tractavimus. Et quoniam tanta sacrilega a parte Palladii nostris auribus ingeruntur, ut difficile quisque credat tam aperte eos blasphemare potuisse, vel ne qua ipsi calliditate dicta sua postea negare conentur . . . fiant acta, ut unusquisque professionem suam postea negare non possit“. Da die ganze Synode mehr den Charakter eines Verhörs annahm, weigerte sich Palladius, mit dem zuerst verhandelt wurde, bestimmte und konkrete Antworten zu geben. Er erklärte, er habe eine Disputation auf einem allgemeinen Konzil verlangt, auf dem auch die orientalischen Bischöfe vertreten seien. Ein Teil seiner Beschwerden bezog sich auch auf die Protokollierung der Verhandlungen. Das Protokoll sei einseitig, da von seiner Seite keine Stenographen anwesend seien: „Tu iudex es, tui exceptores hic sunt“ [2]). — „Non tibi respondeo, quia, quaecunque ego dixi, non sunt scripta; vestra tantummodo scribuntur verba [3])“. Ambrosius erwiderte: „Omnia vides scribi; denique quae scripta sunt, abundant ad tuae impietatis indicium“ [4]). Mehrmals stellt er die Forderung, dass auch von seiner Seite Stenographen protokollieren: „Si vultis, exceptores nostri veniant et sic totum excipiatur“ [5]). Jedesmal erhält er zur Antwort, er könne das ruhig tun, z. B. „Adducat suos exceptores“ [6]). Auch Secundianus stellte nachher wieder das gleiche Verlangen. Das erhaltene Protokoll lässt nicht erkennen, warum die gleiche Forderung immer wieder gestellt wird, obwohl sie von Anfang gewährt wurde. Kaufmann meint, es scheine nicht gelungen zu sein,

---

[1]) Sämtliche Quellen sind nach cod. lat. Parisinus 8907 neu ediert bei *Kaufmann* S. 1—90.

[2]) K(aufmann) S. 51.

[3]) K. S. 56.

[4]) K. S. 56.

[5]) K. S. 56.

[6]) K. S. 56.

„für die Sache des Palladius einen Protokollführer zu beschaffen" [1]). Es ist aber auch in Betracht zu ziehen, dass die beiden Arianer mit der Zusammensetzung der Synode nicht zufrieden waren, weil sie von vornherein wussten, dass sie ganz allein standen.

Die Synode schloss mit der Verurteilung der beiden Bischöfe. Diese erkannten jedoch die Zuständigkeit eines nur vom Abendland beschickten Konzils nicht an, da sie sich zum Ostreich zählten. Sie appellierten deshalb an Kaiser Theodosius in Konstantinopel. Kurz nachdem diese Berufung zu ihren Ungunsten ihre Erledigung gefunden hatte, unternahm es in der zweiten Hälfte des Jahre 383 Maximinus, auf Grund des (ohne Zweifel von Ambrosius redigierten) Protokolls von Aquileia, der mündlichen Mitteilungen des Palladius und anderer Schriftstücke eine Rechtfertigungsschrift zu veröffentlichen, in welcher das Verfahren gegen die beiden Bischöfe in Aquileia einer scharfen Kritik unterzogen wurde. Das Schriftstück ist von Kaufmann zum erstenmal ediert worden, soweit es leserlich ist. Es beginnt mit der wörtlichen Wiedergabe eines Teils des Protokolls von Aquileia, das mit kritisch-polemischen Anmerkungen Maximins durchflochten ist. Es wird darin derselbe Vorwurf erhoben, dass das Protokoll einseitig, unvollständig und zu Ungunsten der beiden Illyrer geführt worden sei [2]). Es möge nur die sehr scharfe und interessante Stelle ausgehoben werden, wo er sich über den Antrag des Ambrosius ausspricht, ein genaues Protokoll aufnehmen zu lassen: „At tu (scil. Ambrosius) repente *clericos vestros notarum peritos* — quos tamen post terga eorum aucupes captatoresque simplicium verborum posueratis — in medium progredi iussisti, ut quod rationabiliter tibi fuerat privatim negatum ad instar publicae auctoritatis censorio extorqueres terrore" [3]).

7. Disputationen Augustins mit verschiedenen Gegnern.

Der grosse Bischof von Hippo entfaltete eine ausserordentlich fruchtbare Tätigkeit in der Bekämpfung der Irrlehrer seiner Zeit.

---

[1]) K. S. 94.

[2]) K. 70, 25—29 und 37; 77, 24—26.

[3]) K. 82, 25—20. Einem Protokoll kam, wie diese Stelle und die Akten zeigen, ein hohes Ansehen, eine gewisse öffentliche Beweiskraft zu. Daher die Klage über die einseitige Protokollführung.

In seinem literarischen Nachlass finden sich zahlreiche Notizen über Disputationen, die von Stenographen aufgenommen wurden. Eine knappe Zusammenstellung der bedeutenderen möge die Untersuchung beschliessen. Wir stehen damit bereits in der Zeit, in welcher es nachweislich herrschende Sitte war, bei Synoden und Religionsgesprächen den weitgehendsten Gebrauch von der genauen Nachschrift der Verhandlungen zu machen.

Am 28. und 29. August 392 fand zwischen Augustin und dem Manichäer *Fortunatus* ein öffentliches Religionsgespräch statt, das nachgeschrieben wurde: „apertis notariorum tabulis disputatio coepta primo et secundo finita est die" sagt Possidius [1]). Augustin selber schreibt darüber: „Quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis, veluti gesta conficerentur" [2]).

Am 7. und 12. Dezember 404 disputierte er zu Hippo mit dem Manichäer *Felix*. Possidius schreibt: „. . . publice in Hipponensi ecclesia notariis excipientibus disputavit populo astante" [3]). Auch diese Akten sind erhalten.

Als er sich zu Karthago mit dem Arianer *Pascentius*, einem kaiserlichen Beamten, in Anwesenheit hochgestellter Personen in ein Religionsgespräch einliess, weigerte sich dieser entschieden, ein stenographisches Protokoll führen zu lassen, und Augustin musste schliesslich nachgeben [4]).

Wertvolle Mitteilungen macht Augustin in Brief 44 über ein Religionsgespräch mit dem donatistischen Bischof *Fortunius*. Nach anfänglichem Sträuben gab letzterer schliesslich zu, dass ein Protokoll geführt wurde. Aber die anwesenden Berufsstenographen, welche die Aufnahme hätten flott ausführen können, weigerten sich aus Augustin unbekannten Gründen. Da traten einige Begleiter Augustins ein, die weniger Fertigkeit in der Stenographie besassen.

Diese Beispiele, die leicht vermehrt werden können [5]), mögen genügen. Sie zeigen klar und deutlich die weite Verbreitung der

---

[1]) Vita S. Aug. c. 6.
[2]) Retract. I, 16,1.
[3]) L. c. c. 16. — Vgl. Retract. II, 8.
[4]) Vgl. *Possidius* l. c. c. 17. — *Aug.* epp. 238, 239, 241.
[5]) Vgl. noch meine weiteren Nachweise im Arch. f. Stenogr. 1911, S. 59 ff. und *Aug*, ep. 213.

Sitte, überall Protokoll zu führen. Auf Namhaftmachung weiterer Fälle kann verzichtet werden.

Als *Resultat* unserer Untersuchung kann festgestellt werden: Die Annahme, dass auf der hochbedeutsamen Synode von Nizäa ein genaues Protokoll geführt wurde, hat, a priori gesprochen, die höchste *Wahrscheinlichkeit* für sich. Nur ein klares, positives, glaubwürdiges Zeugnis für das Gegenteil könnte diese Annahme umstossen. Ein solches ist m. E. bis jetzt nirgends nachgewiesen. Dass damit volle *Sicherheit* nicht erzielt ist, braucht nicht besonders bemerkt zu werden.

Wer kommt in Betracht für die Führung des Protokolls? In der Regel nahmen, soweit wir genauere Kunde haben, die Stenographen des Bischofs die Verhandlungen auf, in dessen Kirche die Synode stattfand. Doch treffen wir auch mehrfach kaiserliche Beamte und Stenographen bei der Führung der Geschäfte der Synoden. Sehr lehrreich sind z. B. die Akten des Konzils von Karthago v. J. 411, wie auch die oben eingehend behandelte Disputation zu Sirmium i. J. 351. Da Konstantin die Synode berief, selbst an ihr teilnahm und für die Bischöfe die Kosten bestritt, zu Nizäa aber kaum eine ausreichende Zahl von kirchlichen Stenographen vorhanden war, liegt es sehr nahe anzunehmen, dass die Aufnahme der Verhandlungen zu Nizäa durch Stenographen aus der kaiserlichen Kanzlei und derjenigen der hohen Reichsbeamten jener Provinz ganz oder im Verein mit kirchlichen Notaren gemacht wurde[1]). Eine notwendige Ergänzung zu unserer Untersuchung wäre noch eine genaue Darstellung der Geschichte der kaiserlichen Kanzlei und der Kanzleien der hohen Reichsbeamten. Material ist sehr reichlich dafür vorhanden, wenn auch sehr zerstreut. Die allgemeinen Grundzüge haben Kübler, Karlowa und Fiebiger[2]) skizziert.

---

[1]) Vgl. bes. die oben angeführte Notiz bei Sozomenos, H. E. II 21.
[2]) Siehe oben zur Disputation von Sirmium.

VII.

Konstantin der Grosse als Feldherr.

Von

KARL RITTER VON LANDMANN

Generalleutnant z. D., München.

Die Feldzüge des Kaisers Konstantin sind bisher vom kriegsgeschichtlichen Standpunkt aus wenig gewürdigt worden. Dies mag einerseits damit zusammen hängen, daß über der ungeheuren weltgeschichtlichen Bedeutung, welche die von ihm siegreich geführten Kriege für die Verbreitung des Christentums im Römischen Reiche und für die ganze christliche Entwicklung gehabt haben, deren Wert als Leistungen hervorragender Kriegführung ganz in den Hintergrund trat. Anderseits mag von Einfluß gewesen sein, daß die Geschichte zu wenig einschlägige Einzelheiten überliefert hat, um überhaupt ein abschließendes Urteil über Konstantin als Feldherr bilden zu können. Aber schon die Zahl der von ihm siegreich geführten Feldzüge und der von ihm gewonnenen Schlachten — er ist nie besiegt worden — dürfte genügen, um ihn zu einem der bedeutendsten Feldherren der Geschichte zu stempeln.

Schon in jungen Jahren widmete sich Konstantin der kriegerischen Laufbahn. Aufgewachsen am Hofe des Kaisers Diokletian, soll er sich bei dessen Heer unter dem kriegserfahrenen Galerius im Kriege gegen den Perserkönig Narses 296 und 297 befunden haben; 306 nahm er unter seinem Vater Konstantius Chlorus, der damals die Provinzen Gallien, Britannien und Spanien regierte, an einem Feldzuge gegen die in Britannien eingefallenen Pikten und Scoten teil, wobei er sich dem Heere als tapferer, umsichtiger und geschickter Führer zeigte. Kurz nach der Rückkehr in das Lager von York starb Konstantius und jetzt wurde an dessen Stelle Konstantin

vom Heere in Ausübung des damals zustehenden Wahlrechtes zum Kaiser ausgerufen, es war am 25. Juli 306. Konstantin führte zunächst das Heer nach dem Festlande zurück, wo ein Einfall der Franken in Gallien seine Anwesenheit notwendig machte. Zum erstenmal selbständiger Oberbefehlshaber, errang er, damals 34 Jahre alt, einen raschen und glänzenden Sieg.

In den nächsten Jahren leitete Konstantin die Verwaltung seines Reichsteiles, die ihm nicht streitig gemacht wurde, wie er seinerseits bestrebt war, mit seinen Mitherrschern in dem damals in vier Verwaltungsgebiete geteilten Römischen Reiche möglichst in Frieden zu leben; er hielt sich zumeist in der volkreichen Stadt Arelat (Arles) an der Rhone auf. Eine Bedrohung der Grenzen durch die Germanen veranlaßte ihn 310 mit einer Heeresabteilung an den Rhein zu rücken. In seiner Abwesenheit machte sein Schwiegervater, der abgedankte Kaiser Maximian, den Versuch, die Herrschaft an sich zu reißen. Konstantin kehrte sofort zurück, Maximian wurde von seinen Anhängern verlassen und endete bald nachher durch Selbstmord.

Konstantin besaß somit schon mannigfache Kriegserfahrung, als er sich 312 zu dem berühmten Zuge nach Italien anschickte. Der in Rom herrschende Kaiser Maxentius, der Sohn des Maximian, forderte von Konstantin Genugtuung für den Tod seines Vaters; die Verhandlungen verschärften sich mehr und mehr und schließlich ließ Maxentius die Statuen des Konstantin in seinem Reichsteil umstürzen, was einer förmlichen Kriegserklärung gleichkam[1]). Vermutlich hatte Konstantin den Krieg vorausgesehen und sich entsprechend darauf vorbereitet. Sein Entschluß, gegen seinen Mitregenten zu Felde zu ziehen, war daher rasch gefaßt. Da die Grenzen Galliens ständig von den Germanen bedroht waren und außerdem noch Truppen in den Provinzen zurückgelassen werden mußten, so konnte er nur einen kleinen Teil seiner Streitkräfte zu dem Kriegszuge mitnehmen. Das etwa 25,000 Mann starke Heer bestand wie in der Regel die damaligen römischen Heere aus Soldtruppen mit längerer Dienstzeit und zwar aus Fußvolk und Reiterei. Im übrigen fehlen über dessen Beschaffenheit nähere

[1]) Dies und das Folgende, soweit nicht anders angegeben, hauptsächlich nach Seeck, Geschichte d. Untergangs d. antiken Welt, I. Bd. Berlin 1895.

Nachrichten; aus den Erfolgen, die Konstantin mit diesem Heere erreichte, läßt sich jedoch schließen, daß es vortrefflich geschulte Truppen waren, in denen ein ausgezeichneter kriegerischer Geist und sehr viel Manneszucht herrschte.

Mit diesem Heere überschritt Konstantin im Frühjahr 312 die Alpen am Paß des Mont Genèvre, der damals in der Regel zum Verkehr zwischen Gallien und Italien benützt wurde, und rückte sodann die Talstraße der Dora ripera hinab. Bei Susa, welche Stadt mit einer Mauer umgeben und von feindlichen Truppen besetzt war, stieß Konstantin zuerst auf Widerstand. Da der Befehlshaber die Uebergabe verweigerte, wurde Feuer an die Tore gelegt und die Ersteigung der Stadt mit Sturmleitern unternommen. In kurzer Zeit war Susa in der Gewalt Konstantins, der jede Plünderung verbot, welcher Befehl auch genau befolgt wurde.

Von Susa aus setzte Konstantin den Marsch in der Richtung gegen Turin fort. Auf dem Wege dahin stieß er auf eine feindliche, hauptsächlich aus Reiterei bestehende Heeresabteilung. Diese bildete die von den Germanen damals bereits in die römischen Söldnerheere übergegangene keilförmige Aufstellung, wobei die am besten ausgerüsteten Streiter, hier mit Panzern versehene Reiter, den vordersten Teil des Keiles bildeten. Konstantin war mit dieser Kampfweise aus den Kriegen gegen die Germanen wohl bekannt, und seine Truppen waren daher auf diese vollkommen vorbereitet. In einer mehr breiten als tiefen Aufstellung des Fußvolks mit der Reiterei auf den Flügeln erwartete er den Angriff des Gegners. Vor dem Stoße des feindlichen Keiles wich die Mitte langsam zurück, während die Flügel allmählich einschwenkten, sodaß der Gegner ganz umfaßt und sodann von zwei Seiten gleichzeitig angegriffen wurde. Auf diese Weise gelang es Konstantin nicht nur einen vollständigen Sieg zu erfechten, sondern dem Gegner auch so schwere Verluste zuzufügen, daß er weiterhin außer Betracht blieb. Als Konstantin vor Turin erschien, öffnete ihm die Bürgerschaft die Tore.

Der weitere Vormarsch Konstantins begegnete keinem Widerstand, im Gegenteil wurde er überall als Befreier empfangen, da die Bevölkerung wegen des hohen Steuerdrucks mit der Regierung des Kaisers Maxentius sehr unzufrieden war. Dagegen war vor

Verona, wo eine Heeresabteilung des Maxentius stand, ein größerer Kampf zu erwarten. Konstantin eröffnete daher von Mailand aus, wo er sich kurze Zeit aufhielt, Unterhandlungen mit Ruricius, dem Befehlshaber der in Verona stehenden Truppen. Da diese Unterhandlungen aber erfolglos blieben, so mußte er sich zu einem Waffengang mit Ruricius entschließen und trat demgemäß den Vormarsch gegen Verona an. Er schlug die ihm entgegen geschickte Reiterei des Ruricius bei Brescia und schloß dann Verona mit seinem Heere auf beiden Ufern der Etsch ein. Nun führte Ruricius, dem es gelungen war, die Festung zu verlassen, von der Brennerstraße her eine dorthin vorgeschobene Heeresabteilung zum Entsatze heran. Es kam zu einer Schlacht, in der beiderseits anscheinend in der hergebrachten römischen Aufstellung gekämpft wurde. Das Entsatzheer wurde geschlagen und Ruricius selbst fiel in der Schlacht. Die Einschließung von Verona dauerte fort; Konstantin mußte zur Aushungerung der wohl befestigten Stadt schreiten, da sich beim Heere keine Belagerungsgeschütze und keine in deren Handhabung geübten Männer befanden, wie dies z. B. bei den Heeren Julius Cäsars der Fall gewesen war[1]). Währenddem ergab sich an eine Truppenabteilung Konstantins die reiche Stadt Aquileja, der Schlüssel Italiens von der Nordostseite. Endlich streckte auch die Besatzung von Verona die Waffen, nachdem die Lebensmittel ausgegangen waren. Auch Modena fiel nach kurzer Einschließung. Mit diesen Ereignissen wurde es allmählich Herbst, bis Konstantin den entscheidenden Marsch nach Rom antreten konnte.

Kaiser Maxentius hatte inzwischen nichts von Bedeutung getan, um die Fortschritte des Konstantin aufzuhalten. Er selbst war nicht Soldat und hatte keine Erfahrung in der Kriegsführung, aber er verstand es, die Truppen bei guter Stimmung zu erhalten, indem er aufs freigebigste für sie sorgte, wenn auch auf Kosten der Bevölkerung. Er hoffte wohl, daß Konstantin schließlich genötigt sein werde, wie früher andere Heerführer in ähnlicher Lage, vor den starken Mauern Roms, dem Werke des Kaisers Aurelian,

---

[1]) Die unter Julius Cäsar zu hoher Blüte gelangte Belagerungskunst war nach und nach verloren gegangen. Vgl. Daniels, Das antike Kriegswesen, Leipzig 1910.

unverrichteter Dinge umzukehren. Da es in den damaligen römischen Heeren für den Angriff fester Plätze eingeübte Truppen nicht mehr gab, konnte man einer mit hoher Mauer und tiefem Graben umgebenen Stadt nichts anhaben, man konnte lediglich die Aushungerung versuchen. Gegen diese aber unternahm es Maxentius sich zu schützen, indem er die Versorgung der Hauptstadt mit Lebensmitteln in umfassender Weise durchführen und insbesondere große Mengen von Getreide aus Afrika herbeischaffen ließ.

Es war gewiß für Konstantin ein kühnes, ja gewagtes Unternehmen, mit seinem kleinen Heere den Zug nach Rom auszuführen. Wenn er davor trotzdem nicht zurückschreckte, so vertraute er vielleicht auf das Glück, das ihm bisher hold gewesen war; vielleicht hoffte er auch, daß in der durch Politik und Religion in Parteien gespaltenen, etwa eine Million zählenden Bevölkerung von Rom eine Erhebung zu seinen Gunsten stattfinden werde. Jedenfalls mußte er aber trachten, sein kleines Heer so verlässig und leistungsfähig als möglich zu machen. Dazu gehörte vor allem, den kriegerischen Geist und das Vertrauen auf die obere Führung auf das denkbar höchste Maß zu steigern. Dieses Bestreben veranlaßte Konstantin, der selbst noch Heide war und ein Heer von Heiden befehligte, sich, einer höheren Eingebung folgend, gewissermaßen mit dem Gott der Christen zu verbünden. Wenn nämlich seine Soldaten fest glaubten, daß auch der große Gott, für den die Christen die grausamsten Verfolgungen standhaft erduldeten, ihrer Sache gewogen sei, so mußte dies ihre Tapferkeit und Ausdauer anspornen. Es kann nun dahingestellt bleiben, ob Konstantin durch einen Traum oder durch eine Erscheinung veranlaßt wurde, seinen Soldaten ein auf die christliche Lehre bezügliches Abzeichen zu geben, oder ob er dies aus kluger Berechnung getan hat, jedenfalls war der Erfolg ihm günstig, als es zur Entscheidung kam.

Ueber die denkwürdige Schlacht an der Milvischen Brücke, die nicht nur über die Herrschaft Konstantins in Italien, sondern auch über die Anerkennung des Christentums im römischen Reiche entschied und daher von der höchsten weltgeschichtlichen Bedeutung wurde, sind nun die überlieferten Angaben sehr lückenhaft und zumteil sich widersprechend, sodaß man den Hergang nicht

mit unbedingter Sicherheit feststellen kann. Die nachfolgende Darstellung, die somit nur als ein Versuch gelten soll, folgt hauptsächlich dem Berichte des Laktantius [1]), nach dessen Angaben sich die Vorgänge der Schlacht am einfachsten und natürlichsten entwickeln.



Fig. 1

Als der Anmarsch Konstantins bekannt wurde, sandte Maxentius ihm eine Abteilung seines Heeres aus Rom entgegen. In dem stattfindenden Treffen behielten, wie Laktantius angibt, die Maxentianer die Oberhand, gingen dann aber wieder nach Rom zurück. Wahrscheinlich fand der Zusammenstoß bei dem 7 km von der Milvischen Brücke entfernten Saxa rubra statt, was dann zu der Annahme veranlaßt haben mag, die spätere Entscheidungsschlacht sei bei Saxa rubra geschlagen worden oder habe dort begonnen [2]). Nach diesem Treffen vereinigte Konstantin sein Heer in einem Lager, das er gegenüber der Milvischen

[1]) Ausgewählte Schriften des F. Laktantius, Kempten 1875. Die aus dem Jahre 1846 stammende Darstellung der Schlacht in Moltkes „Wanderbuch" läßt entnehmen, daß ihm der Bericht des Laktantius nicht bekannt war.

[2]) Vgl. die Kartenskizze Fig. 1.

Brücke aufschlug. Ob es ihm vielleicht gelungen war, auf dem Anmarsche sein Heer durch neue Anwerbung zu verstärken, ist nicht bekannt. Ebensowenig ist bekannt, was zunächst seine Absicht war. Mit seinem vielleicht 20.000 Mann starken, nicht mit Belagerungsmaterial versehenen Heere konnte er an keine Einschließung der großen Stadt und noch weniger an eine Belagerung derselben denken; naheliegender ist, daß er mit den Unzufriedenen in der Stadt Verbindungen anknüpfen zu können glaubte, um ohne Gewalt in den Besitz von Rom zu gelangen, wie es ihm bei anderen Städten Italiens gelungen war.

Maxentius hatte sich seinerseits ursprünglich mit dem Plan getragen, den Angriff Konstantins in Rom anzunehmen. Als er aber erkannte, daß Konstantin zu klug war, um an die Aurelianische Mauer anzurennen, mögen ihm Bedenken gekommen sein, ob es zweckmäßig sei, seinen Gegner unmittelbar vor der Stadt zu belassen. Sein eigenes Ansehen in Rom stand nicht fest; er konnte wissen, daß er bei der Bevölkerung verhaßt war und daß daher eine Erhebung zu Gunsten Konstantins im Bereiche der Möglichkeit stand. Es blieb wohl nichts anderes übrig, als den Gegner zu vertreiben, und dazu mußte ihm eine Schlacht geliefert werden[1]. Maxentius gab daher dem Führer seines Heeres, der Name ist nicht überliefert, den Auftrag, am 28. Oktober 312 das Heer Konstantins anzugreifen. Um das Heer rascher in Schlachtordnung entwickeln zu können, wurde neben der über den Tiber führenden steinernen Brücke Pons Milvius noch eine zweite Brücke geschlagen. In seiner Lage konnte Konstantin sich nichts besseres wünschen, als von seinem Gegner angegriffen zu werden, ähnlich wie Napoleon bei Austerlitz. Auf die Absicht des Gegners wurde er jedenfalls durch den Brückenschlag aufmerksam gemacht, dessen Ausführung er klugerweise nicht stören ließ. Er brachte sein Heer in Stellung, vermutlich in dem hügeligen Gelände gegenüber den beiden Brücken, während das Heer des Maxentius über diese beiden Brücken allmählich vorrückte und unmittelbar vor ihnen aufmarschierte. Ob Konstantin vielleicht absichtlich möglichst viele Truppen seines

[1]) Der Verfasser ist somit bezüglich der Beweggründe zur Schlacht anderer Ansicht als Seeck, I, 122. Das gleiche gilt hinsichtlich des Verlaufes der Schlacht.

Gegners herüberkommen ließ, um sie desto sicherer vernichten zu können, kann nur vermutet werden. Es scheint, daß Konstantin im Angriff zuvorkam, weshalb sein Gegner sich verteidigungsweise verhalten mußte und daß die Schlacht sich nahe am Tiber abspielte. „Die Schlachtreihen stoßen mit einer Fronte von gleicher Ausdehnung aufeinander; auf beiden Seiten wird mit der äußersten Anstrengung gekämpft", berichtet Laktantius.

Inzwischen befand sich Maxentius für seine Person in Rom und wohnte einem Pferderennen an, das er vermutlich abhalten ließ, um das Volk zu beschäftigen und dessen Aufmerksamkeit von den Vorgängen außerhalb der Stadt abzulenken. Er hatte sich aber verrechnet, denn das Volk schmähte ihn wegen seines Fernbleibens von der Schlacht und er nahm daraus Veranlaßung, sich schleunigst zum kämpfenden Heere zu begeben. Nicht lange nach seinem Eintreffen bei letzterem entschied sich die Schlacht trotz Tapferkeit der Prätorianer zu Gunsten Konstantins und Maxentius wurde alsbald von dem Gewühle seiner gegen die beiden Brücken zurückflutenden Truppen mitgerissen. Unter dem Drucke der sich zusammendrängenden Flüchtigen brach die neue Brücke und die steinere Brücke reichte allein für den Rückzug aller Kämpfer nicht aus. Viele wurden in den Tiber gesprengt, viele mußten sich gefangen geben. Auch Maxentius ertrank, von seiner Rüstung in die Tiefe gezogen, in dem damals hochgehenden Tiber[1]).

Als Sieger zog Konstantin in Rom ein. Er war nun Alleinherrscher in der ganzen Westhälfte des Römischen Reiches. Eine seiner ersten Regierungshandlungen war die Einreihung des Christentums unter die anerkannten Religionen innerhalb seines Reichsteiles. Die östliche Hälfte des Reiches stand noch unter zwei Herrschern; im nördlichen (europäischen) Teil gebot Licinius, der Nachfolger des Galerius, im südlichen Teil (Kleinasien, Syrien, Aegypten) gebot Maximinus. Im Jahre 313 gelang es Licinius, sich nach einem glücklichen Kriege gegen Maximinus zum Herrscher des ganzen Ostens emporzuschwingen.

Nur kurze Zeit konnte Konstantin im Frieden regieren, denn alsbald trat das Streben des Licinius nach der Alleinherrschaft im

---

[1]) Diesen Schlußabschnitt der Schlacht stellt das bekannte Wandgemälde im Konstantinssaal des Vatikanischen Palastes dar.

Römischen Reiche so deutlich hervor, daß Konstantin den Krieg mit ihm als unvermeidlich voraussah. Um seinem Gegner nach Möglichkeit zuvorzukommen, entschloß er sich daher noch im Herbst 314 zum Kriege. Mit einem Heere von etwa 20,000 Mann überschritt er die Julischen Alpen und rückte die Save abwärts vor. Erst bei Cibalis, dem heutigen Vinkoveze, südlich von Essek, traf er auf seinen Gegner, der hier mit etwa 30,000 Mann Stellung genommen hatte. Um ihm nicht Zeit zur Heranziehung weiterer Verstärkungen zu lassen, entschloß sich Konstantin trotz der Stärke der Stellung zum Angriff. In der am 8. Oktober 314 bis zum Abend dauernden Schlacht zog Licinius den kürzeren, worauf er zunächst nach Sirmium (jetzt Mitrowitz) an der Save, damals Hauptstadt von Unterpannonien, zurückging, von da setzte er den Rückzug eiligst auf der großen Straße nach Byzanz fort, auf dem Marsche weitere Truppen heranziehend, und machte erst bei Adrianopel wieder Halt. Konstantin folgte mit seinem Heere, aber bei der Entfernung von etwa 700 Kilometern zwischen Sirmium und Adrianopel, wurde es die zweite Hälfte des November, als die beiden Kaiser sich nochmals bekämpften. Es ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß diese zweite Schlacht bei Charmanli, nordwestlich von Adrianopel stattfand. Die Schlacht schien unentschieden, als Licinius am Abend den Rückzug antrat und kurze Zeit nachher Friedensverhandlungen anknüpfte. Im Dezember 314 wurde demgemäß ein Vertrag abgeschlossen, auf Grund dessen Licinius von seinem Reichsteil Dalmatien und Pannonien an Konstantin abtrat. Zugleich wurde ausgemacht, daß vom 1. Januar 315 an jeder der beiden Kaiser ganz selbständig in seinem Gebiete herrschen, die bisher dem Namen nach immer noch gewahrte Reichseinheit somit aufhören solle.

Die nächsten Jahre verliefen im Frieden; allmählig wurden aber die Beziehungen zwischen den beiden römischen Reichen gespannter, wozu insbesondere beitrug, daß Licinius von neuem die Christen verfolgen ließ, während sie unter Konstantin völlige Gleichberechtigung mit den Heiden genossen. Im Winter 322 auf 323 begann Konstantin mit aller Macht zu rüsten, um nicht nur ein zahlreiches Landheer, sondern auch eine starke Flotte mit vielen Transportschiffen bereitzustellen. Es kam jedoch zunächst

nicht zum Kriege, obwohl auch Licinius rüstete. Im Sommer 323 rückte Konstantin mit einem Heere in Thrakien ein, um die dort eingefallenen Gothen über die Grenze zurückzutreiben, da Licinius anscheinend nicht in der Lage war, dies selbst zu tun, obwohl es sich doch um sein Herrschergebiet handelte. Licinius nahm jedoch diese nicht erbetene Hilfeleistung übel, da er sie als einen Eingriff in seine Rechte betrachtete, und forderte drohend Genugtuung. Nach und nach nahmen die beiderseitigen Verhandlungen einen immer schärferen Ton an und schließlich mußte es zum Kriege kommen.

Im Frühjahr 324 setzte Konstantin sein Heer in Marsch, es soll über 100,000 Mann stark gewesen sein. Mit einem Heere, das dem des Konstantin an Zahl überlegen war, nahm Licinius eine äußerst vorteilhafte Stellung bei Adrianopel, mit einem Fluße vor der Front. Es gelang jedoch Konstantin, seinen Gegner durch den Anschein eines Brückenschlages zu täuschen, den Uebergang an einer nur schwach besetzten Stelle zu bewerkstelligen und so die feste Stellung zu umgehen. Am 3. Juli 324 kam es zur entscheidenden Schlacht, in der Licinius vollständig besiegt wurde. Die bessere Führung und die besseren Truppen auf Seite Konstantins, der selbst leicht verwundet wurde, hatten zu seinen Gunsten entschieden.

Konstantin rückte hierauf nach Byzanz vor, wohin sich Licinius mit dem Reste seines Heeres zurückgezogen hatte und wo er sich unter dem Schutze der Befestigungen voraussichtlich längere Zeit halten konnte. Konstantin mußte daher an eine Belagerung der Stadt denken und es wird auch von Belagerungstürmen und Sturmwiddern berichtet, die vorbereitet worden sein sollen. Aber es scheint, daß man den Gebrauch von Belagerungsmaterial nicht genügend kannte, denn alsbald wurde beschlossen, wieder zu dem Mittel der Aushungerung zu greifen. Da aber Byzanz nach der Wasserseite offen war und von dorther Zufuhr erhalten konnte, so mußte die Stadt auch auf dieser Seite abgeschlossen werden und dazu war die Mitwirkung der Flotte notwendig.

Die Flotte Konstantins war unter dem Oberbefehl seines Sohnes Crispus um die Südspitze des heutigen Griechenland herum nach dem Hafen Piräus gesegelt. Nun erhielt sie den Auftrag,

durch die Dardanellenstraße in das Marmara-Meer einzulaufen und die Einschließung von Byzanz auf der Wasserseite durchzuführen. Im Marmara-Meer war aber unter Abantus die Flotte des Licinius versammelt und verwehrte das Hervorbrechen aus der Dardanellenstraße. Crispus versuchte mit einer Zahl ausgewählter Schiffe durchzustoßen, aber es gelang nicht und er segelte daher wieder durch die Dardanellen zum übrigen Teil der Flotte zurück. Durch diesen Erfolg kühn gemacht, folgte Abantus am nächsten Tage mit seiner Flotte nach. Bevor es aber zum entscheidenden Kampfe zwischen beiden Flotten kam, setzte ein heftiger Sturm ein, der die Schiffe des Abantus gegen die felsigen Ufer der kleinasiatischen Küste warf. Der größere Teil der Licinischen Flotte wurde vernichtet und nur mit Mühe rettete sich Abantus mit den Resten derselben. Es ist begreiflich, daß man hier ein Walten der Vorsehung zu erkennen glaubte, die sich Konstantin, dem Beschützer des Christentums, günstig zeigte.

Nach der Vernichtung seiner Flotte setzte Licinius unter Zurücklassung einer Besatzung in Byzanz nach Kleinasien über und trug sich mit der Absicht, verstärkt durch die dort stehenden Truppen, dem Konstantin den Uebergang über die Meerengen zu verwehren. Mit dem einen Teil des Heeres blieb er selbst bei Chalcedon (heute Kadiköj) gegenüber Byzanz stehen, den anderen ließ er an der Dardanellenstraße Aufstellung nehmen. Es gelang jedoch Konstantin wiederum, seinen Gegner zu täuschen. Unter Zurücklassung eines Einschließungskorps vor Byzanz marschierte er mit dem Hauptteil seines Heeres nach Norden ab, setzte ungesehen vom Gegner am Einfluße des Bosporus in das Schwarze Meer auf Booten und Kähnen über und stand auf einmal zur Ueberraschung des Licinius auf asiatischem Boden. Am 18. September 324 kam es bei Chrysopolis in der Nähe von Chalcedon abermals zum Kampfe zwischen den beiden Bewerbern um die Alleinherrschaft im Römischen Reiche. Wiederum errang Konstantin den Sieg und sein Gegner ging nach Nikomedia, der Hauptstadt von Bithynien, zurück. Die weitere Folge des Sieges war die Uebergabe von Byzanz und von Chalcedon. Konstantin rückte sofort nach Nikomedia nach und schloß die Stadt ein. Licinius ließ es jedoch auf eine längere Einschließung nicht an-

kommen, sondern bot alsbald die Uebergabe an. Damit war der Krieg mit Licinus zu Ende und die Einheit des Römischen Reiches unter der Herrschaft Konstantins hergestellt. In der Folge wurde das Christentum auch in der östlichen Reichshälfte zur völligen Anerkennung gebracht und Konstantin verlegte seine Residenz nach der Stadt Byzanz, die später den Namen Konstantinopel erhielt.

Ueberblickt man die Feldherrnlaufbahn Konstantins, so wird man von Bewunderung erfüllt für die Kühnheit und Umsicht in der Anlage und Durchführung seiner Feldzüge und für die Großartigkeit seiner an Napoleon erinnernden Erfolge [1]). Im Feldzuge von 312 führt Konstantin sein Heer aus Gallien über die Alpen und von Sieg zu Sieg schreitend nach Rom und erobert sich die Herrschaft über die Westhälfte des Römischen Reiches. Im Feldzug von 314 rückt er aus Italien über die Alpen nach der Balkan halbinsel und gewinnt mit zwei Siegen einen Teil der Osthälfte des Reiches. Im Feldzuge von 324 siegt Konstantin abermals über seinen mächtigen Gegner. Er führt sein Heer von Europa nach Asien und erringt dort nochmals einen Sieg, der ihn zum Alleinherrscher des römischen Weltreiches macht.

Wenn die Geschichte dem Kaiser Konstantin den Beinamen des Großen gegeben hat, so verdient er diesen Beinamen nicht nur als erfolgreicher Schutzherr der christlichen Kirche und als Staatsmann, sondern zweifelsohne auch als Feldherr.

[1]) Den Vergleich mit Napoleon bringt auch Burkhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. Leipzig 1880.

VIII.

Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit.

Von

Dr. phil. ERICH BECKER

Studieninspektor in Naumburg am Queis.

Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist und Gott geben, was Gottes ist, mit diesen Worten hatte einst Christus eine Scheidelinie zwischen zwei heterogenen Gebieten gezogen: gebt dem Kaiser sein Eigentum und erfüllt, was Gott von euch fordert, beides ist nebeneinander und ohne Konflikt möglich [1]). Im 13. Kapitel des Römerbriefes hat dann der geborene römische Bürger Paulus das römische Staatswesen, die staatliche Ordnung als Gottes Dienerin, der auch die Christen Gehorsam schuldig sind, hingestellt, und mochten die Unvollkommenheiten dieser Kaiserherrschaft und dieses Staatswesens ihm auch vollkommen bewußt gewesen sein, so hat er jene Herrschaft dennoch unter die sittlichen Mächte aufgenommen. Wie fern liegt seinen Worten alles Revolutionäre und selbst passiver Widerstand. Und trotzdem enthält nun schon das Neue Testament selbst in der Apokalypse Kapitel, die bei Dunkelheiten und Unerklärtem im Einzelnen doch in ihrer Tendenz deutlich *gegen* eben jene Staatsgewalt, gegen das Imperium und seine Kaiser gerichtet sind. Theodor Mommsen hat hier den Sachverhalt als erster in voller Schärfe erkannt, daß nämlich der

---

[1]) Matth. 22, 21.

Umstand, der jenen Umschwung im Verhältnis der Christen zur römischen Obrigkeit bewirkte, nicht die blutige Verfolgung eines Nero oder die Zerstörung Jerusalems durch Titus war, sondern der Kaiserkult [1]. Schon seit Augustus bestand er; das Neue und Unerhörte war, daß man zur Zeit des Apokalyptikers die Christen zwang, am Kaiserkult teilzunehmen. Zwang zum Kaiserkult auf der einen Seite, entschiedene Weigerung auf Seiten der Christen, das war fortan die Signatur des Kampfes, den der Kaiser von Rom gegen den Galiläer und seine Anhänger führte. Die Weigerung zur Teilnahme am Kaiserkult, das ward hinfort der Kernpunkt der Christenprozesse, die Ursache der Martyrien.

Es wäre seltsam, sollte sich von diesem gewaltigen Gegensatz, von diesem Ringen zweier Welten — Kaiser und Galiläer — nicht auch in der altchristlichen Kunst ein Niederschlag finden. Man wird ihn freilich nicht in der ersten Frühzeit dieser Kunst suchen wollen. Hier dominierte das Sepulkral-symbolische. Hinweise und symbolische Andeutungen himmlischer Herrlichkeit waren das Bedürfnis dieser Zeit. Wir müssen schon in die letzten Epochen der Katakombenkunst hinabsteigen, um hier unter dem Einfluß eines erwachenden historischen Sinnes und eines beginnenden Märtyrerkultes einen Nachhall jener Kaiserkultverweigerung, die in so vielen Märtyrerprozessen die Entscheidung gebracht, zu erkennen.

Hier ist es nun eine Szene, die mit vollständiger Deutlichkeit aus dem skizzierten Sachverhalt heraus zu verstehen ist: die Darstellung der Weigerung der drei babylonischen Jünglinge, dem Bilde Nebukadnezars ihre Huldigung zu erweisen. Schon Clemens Romanus hatte in dieser Erzählung der Danielapokalypse ein Vorbild der christlichen Märtyrer erkannt [2]. Erst die spätere Malerei und die Skulptur bringen uns die Szene, wobei die Möglichkeit offen bleibt, daß die Rezeption der Szene schon etwas früher stattfand, als der überkommene Bestand erkennen läßt. Jedenfalls mögen die ältesten Bilder noch annähernd jener Epoche angehören, da die Gefahr noch akut, der Kaiserkult noch in Blüte stand — wurde doch gerade die Adoration, wennschon bereits von Elagabal

[1] Römische Geschichte V 520 f.
[2] Ep. I. c. 45, 7 (ed. Funk PA I². 158).

gefordert, erst von Diokletian eingeführt [1]). Immerhin das Gros der Darstellungen gehört der konstantinischen Friedenszeit an.

Die Komposition variiert wenig. In der Regel erblickt man zur Linken stehend oder sitzend den König. Vor demselben steht in charakteristischer Freiheit dem Text gegenüber nicht ein Götzenbild in voller Figur, sondern auf einer Säule eine jener Kaiserbüsten, deren Originale uns die Antikenmuseen in so reichen Kollektionen erhalten haben. Es folgen weiter rechts die drei Jünglinge in phrygischer Kleidung, meist mit sehr deutlichem Abscheu und Entsetzen das an sie gerichtete Ansinnen zurückweisend. Daß Kostüm des Herrschers und Form des Kultobjektes unzweideutig auf den Kaiserkult hinweisen, ist nicht eine willkürliche Modernisierung, sondern bewußte Absicht und bewußtes Verschmelzen zweier Vorgänge, des biblischen Vorbildes und des erlebten Zeitereignisses, wie wir es ganz parallel nachher bei dem Gegenstück, der Verherrlichung des konstantinischen Sieges kennen lernen werden [2]).

Hier ist nun gleich eine Schwierigkeit zu beseitigen. Es herrscht nämlich eine erhebliche Unklarheit darüber, welche Szenen in der altchristlichen Kunst als Herodesszenen anzusehen sind. In der Malerei liegt die Sache jetzt einfach. Hier hat Wilpert mit Recht jene problematische Größe entfernt [3]). Schwieriger ist die Sache in der Plastik. So spricht v. Sybel von drei Repliken der Herodesszene [4]); aber v. Sybels Abgrenzung der Nebukadnezar- und der Herodesszene ist darum anfechtbar und willkürlich, weil, wenn die Szene des Sarkophags aus Mailand auf Herodes bezogen wird, auch z. B. die fast identische Komposition auf dem Sarkophag aus S. Gilles (de Rossi Bull. 1866. 64. Garr. 385. 1) auf Herodes

[1]) Beurlier, Le culte impérial, son histoire et organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien, Paris 1891, p. 285.

[2]) Zusammenhang der Szene mit den christlichen Märtyrerprozessen vgl. J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg i. B. 1903 S. 357 u. 362. L. v. Sybel, Christl. Antike. I. Marburg 1906, 213.

[3]) Die Malereien der Katakomben Roms S. 198. Ein vereinzeltes aber ganz allgemein als Darstellung der Magier vor Herodes geltendes Fresko wurde von Wilpert gewaschen und „aus Herodes wurde die Madonna mit dem Jesuskinde". Trotzdem redet Kaufmann, Handbuch S. 369 von 3 Gemälden mit den Weisen vor Herodes.

[4]) Christliche Antike II 138.

bezogen werden muß. Die typologische Ineinanderschiebung erschwert eine scharfe Trennung, und ich vermag nicht mit v. Sybel allein die Beifügung des Sternes zur Nebukadnezarszene als ausreichend anzusehen, um die betreffende Darstellung unter die neutestamentlichen zu rechnen; der neutestamentliche Sinn ist natürlich nicht zu bestreiten. Erst in den Fällen, wo die Jünglinge außerdem auch noch mit dem Reisestab ausgerüstet erscheinen, vermag ich sie als unzweideutige Illustrationen von Matth. 2 anzuerkennen.

Wenn ich daher auch mit v. Sybel die Herodesszene als eine sekundäre Bildung betrachte, so vermag ich doch nicht sie „aus gegebenen Typen zusammengeschweißt anzusehen". Vielmehr scheint mir die Entwickelung so verlaufen zu sein. Man „schuf" zuerst die Nebukadnezarszene, und zwar lehnte man sich auch hier wieder sehr stark an schon vorhandene, heidnische Typen an, wie ein Blick auf den Sarkophag mit der Geschichte des Pelops und des Oinomaos im Nationalmuseum zu Neapel beweist. (Vgl. die Abbildung Taf. I)[1]. Bei dem starken Symmetriegefühl der altchristlichen Kunst bot sich nun als Gegenstück formal und inhaltlich die schon vorhandene Szene der Magierhuldigung. Hier Verweigerung der Anbetung — dort freudige und willige Verehrung, dazu Uebereinstimmung in Dreizahl und in Gewandung. So brachte schon die Malerei diesen schönen und passenden Parallelismus[2]. Die Plastik befolgte, wie der Ueberblick zeigen wird, genau dasselbe Prinzip. So war es in der Tat dann kein Wunder, daß man alttestamentliches Vorbild und neutestamentliche Erfüllung immer stärker in Eins setzte: dem naiven Volksglauben waren jene drei Männer in den beiden Szenen eben dieselben, und so erscheint dann bald auch der Stern der Magier in der ursprünglich alttestamentlich gedachten Szene. Ja schließlich verschwindet die Erinnerung an den

[1]) Es handelt sich um die Gesprächsszene links, während die Katastrophe bei der Wettfahrt eine Darstellung fand, an welche wir bei den nachher zu behandelnden Durchzugsarkophagen erinnert werden. Abbildung auch Arch. Zeitung 1855. Taf. 79. 1.

[2]) Wilpert a. a. O. S. 357 und 362 mit Lit. Angabe. Dieses verschollene Fresko aus Kallistus ist nur in einer im Detail unzuverlässigen Kopie von Bosios Zeichner Toccafondo erhalten. Wiedergabe auch bei Ferdinand Becker, Roms altchristliche Coemeterien. Düsseldorf 1874. S. 113 und bei v. Sybel a. a. O. I. 286.

ursprünglichen Sinn der Szene ganz, und die 3 Männer erhalten auch die Reisestäbe, die nur zu den drei Magiern passen. Parallel dazu ging die Umwandlung des Nebukadnezar in den Herodes. Auch dieser ein „gottloser" Herrscher im Gegensatz zur Offenbarungsreligion. Aber warum behielt man die Herrscherbüste bei? Wo steht, daß Herodes kultische Verehrung seines Bildes verlangte? Nun auch Herodes war ein orientalischer Herrscher, und zudem — ich kann die Vermutung nicht unterdrücken — die Apostelgeschichte erzählt von einem anderen Herodes, daß er sich göttliche Ehren gefallen ließ [1]), ob dem naiven Volksglauben der Stammbaum des herodianischen Herrscherhauses so deutlich vor Augen stand, oder ob man nicht — wie schließlich auch heute noch im Volk — sich mit einem ziemlich primitiven Bilde eines bösen König Herodes begnügte, auf dessen Konto man alle Schlechtigkeiten dieses Geschlechtes vereinigte? Eine solche Verschmelzung von Matth. c. 2. und Act. 12 ist keineswegs unmöglich [2]).

Wo ist nun die Scheidelinie zu ziehen zwischen Nebukadnezar- und Herodesszenen? Nach der oben skizzierten Entwickelung muß eine scharfe Scheidung als Vergewaltigung erscheinen. Dennoch muß sie für die archäologische Klassifizierung gemacht werden. Doch schlage ich vor, den Schnitt nicht da zu machen, wo ihn v. Sybel gemacht hat, sondern nur die Szenen, wo Stern und Reisestäbe das alttestamentliche Milieu ganz verändern, von Herodesszenen zu sprechen. So blieben vorerst für diese Rubrik nur zwei Repliken [3]).

Ungleich häufiger sind die Nebukadnezarszenen. Von 7 Repliken bei Garrucci fallen 3 auf Italien und 4 auf Gallien [4]). Die beiden Repliken in Rom und Mailand bringen die Szene am Deckel, nur am Adelphiasarkophag findet sich ausnahmsweise die Szene im unteren Streifen des zweizonigen Sarkophags. Ebenso an

[1]) Ap. Gesch. 12, 21 ff. Josephus Ant. 19, 8, 2.

[2]) Gleiches läßt sich für Lazarus Joh. 11 und Luc. 16. 31 vermuten; vgl. meine Schrift: Das Quellwunder des Moses in der altchr. Kunst, Straßburg 1909, S. 128.

[3]) Garr. 303, 2 (Tolentino) und 326, 3 (Ancona).

[4]) 329, 1 Mailand. 334, 2 Rom (der Deckel, an dem sich unsere Szene befand, ist verschollen, Stücke des Sarkophags finden sich noch in der Villa Borghese, das Fragment der Einzugsszene hatte ich das Glück anderwärts zu entdecken) 365, 1 Syrakus. — 317. 3 und 366. 2 Arles. 385. 1, S. Gilles. 397. 2 Aix.

einem Sarkophag in Arles (366. 2), am anderen nach Art der beiden Herodesrepliken auf einer Seitenwand. Bei der Replik in S. Gilles handelt es sich wohl wieder um ein Deckelrelief, die Darstellung in Aix ist nur als Fragment erhalten. Fast durchweg findet sich die Szene, in der die drei Magier dem Christkind die Geschenke bringen, als Gegenstück oder doch wenigstens sonst unter den Nachbarszenen — das gilt für die Nebukadnezar- und auch für die Herodesszene. Eine Ausnahme bildet hier allein die eine Darstellung in Arles, wo beachtenswerterweise weiter rechts der Untergang des Gottesfeindes Pharao folgt.

Als Hauptabweichungen des nur wenig variierten Schemas wären die Abkürzungen der Repliken in Rom und in S. Gilles zu nennen. Dort hat die Darstellung der Jünglinge mit Rücksicht auf die anschließende Ofenszene eine Reduktion erfahren, während in jener gallischen Replik der Herrscher selbst fehlt, und Kultbild nebst Trabant allein seine Stelle vertreten, vorausgesetzt, daß nicht überhaupt das Relief auch an der linken Seite fragmentiert ist [1]). Bei der Lateranreplik handelt es sich vielleicht um eine Szene, wie wir sie unten bei einem Goldglas wieder finden werden, indessen läßt sich bei der Unzuverlässigkeit der Zeichnung nichts Sicheres sagen.

Als Vorarbeit für den, der einmal einen vollständigen Katalog dieser Darstellungen zusammenstellen will, seien hier noch kurz einige Repliken erwähnt, die sich nicht bei Garrucci finden. Fast bei allen ist die äußerst rohe Arbeit hervorzuheben, auch ist eine Vorliebe für Verwendung an Sarkophagdeckeln nicht zu verkennen. Es läßt sich die Beobachtung machen, daß überhaupt bestimmte Szenen, so z. B. auch die Magier mit dem Christuskind, auffallend häufig auf Sarkophagdeckeln anzutreffen sind, während andere Sujets, z. B. die Lazaruserweckung selten oder garnicht an Deckeln begegnen [2]).

An erster Stelle führe ich hier eine Replik an, die sich in dem kleinen Museum der Kirche S. Sebastiano an der Via Appia be-

[1]) Fälschlich ist bei Kraus RE II. 77 die Detailabbildung Fig. 54 als diejenige von S. Gilles bezeichnet, es ist indessen die Szene des Sarkophages in S. Ambrogio Mailand. Der Irrtum rührt daher, daß im Bull. 1866 S. 64 beide Repliken nebeneinander abgebildet sind.

[2]) Vgl. E. Becker, Das Quellwunder des Moses in der altchr. Kunst S. 41.

findet, und die ich hier zum ersten Mal in einer Abbildung bringe (Taf. II, 3). Möglich, daß diese rohe Darstellung bei ihrer Abweichung von den übrigen Repliken überhaupt bisher noch nicht in bezug auf ihren Inhalt gedeutet wurde. Weder bei Groußet noch sonst findet sich in der Literatur eine Andeutung.

Das Stück stammt von einem Sarkophagdeckel, ist 29 cm lang und 27 cm hoch (bei einer Tiefe von 27 cm).

Was hier zuerst ins Auge fällt und manchem vielleicht das sofortige Erkennen der dargestellten Szene erschwert, ist, daß der für die Nebukadnezarszene geltende Satz: „Die Bildsäule erscheint regelmäßig als Brustbild auf einer Säule“ [1]) hier eine Ausnahme erfährt. Dennoch kann wohl kein Zweifel bestehen, daß diese ganz rohe Darstellung hier einzuordnen ist.

Ein weiteres Beispiel notierte ich im Dezember 1907 in der Praetextatkatakombe. Wiederum ein Deckelfragment nach rechts komponiert. Links sitzt Nebukadnezar, es folgt die Bildsäule, rechts die entrüstet sich abwendenden Jünglinge.

Gleichfalls ein Deckelfragment beschreibt Groußet [2]) „A gauche, Nabuchodonosor assis. Devant lui, son buste posé sur une colonnette. Deux acolytes, très mutilés, sont tournés vers la droite. Celui qui est en avant étend la main. Puis les trois jeunes Hébreux, tournés vers la gauche, le premier, penché vers l'acolyte et semblant lui parler, le dernier en orant (Extrêmement rude et grossier). Inédit“.

Aus Rom stammt auch das Deckelfragment mit der gleichen Szene im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin [3]). Wieder nach rechts komponiert und wiederum recht rohe Arbeit. Ich darf hier wohl bekannt geben, daß N. Müller festgestellt hat, daß sich die zugehörige rechte Hälfte des Deckels (mit Jonadarstellung) im Thermenmuseum in Rom befindet (unpubliziert). — Auch im Louvre befindet sich ein Fragment eines Deckelreliefs (linkes Eckstück) mit einer nach rechts komponierten Nebukadnezarszene in ganz flachem

---

[1]) Heuser, Artikel Jünglinge, drei, im Feuerofen in Kraus' RE II. 76.

[2]) Catalogue des sarcophages chrét. de Rome, qui ne se trouvent point au Musée du Lateran. Paris 1885 No. 193.

[3]) Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christl. Epochen III. Bd. bearb. v. O Wulff Teil I. No. 17. Die Seite 10 angeführten Repliken ungenau.

Relief. Erhalten ist von links nach rechts: ein Trabant, der König sitzend, Büste, vorderster Jüngling. Länge nach meiner Messung 0,41 m, Höhe 0,23 m. Eine beigefügte Tafel besagt: „Rome. Fragm d'un convercle de sarcophage. Collect. Campana. 1864".

Unter den zahlreichen kleinen Fragmenten der Basilika der Petronilla, notierte ich im Januar 1908 zwei Stücke mit Nebukadnezarszene. Das eine — in der Ecke links vom Chor befindlich — zeigt die 3 Männer vor Nebukadnezar noch recht gut, in dem andern Fall handelt es sich um einen großen Deckel auf der linken Seite der schola cantorum, bei dem nur die unteren Partieen erhalten sind. Auf der linken Seite befindet sich an unsere Szene anschließend die Ofendarstellung[1]), auf der rechten Seite (Mitte Genien mit Inschrift) eine zweifelhafte Darstellung und auch in diesem Fall wieder eine Darstellung der drei Magier nach rechts eilend[2]) (nur der untere Teil erhalten).

Es sind noch zwei verschollene Repliken zu berücksichtigen.

In seinen Erläuterungen zu Tafel 385 erwähnt Garrucci einen verschollenen Sarkophagdeckel (Luxemburg), auf welchem Herodes mit den Magiern dargestellt gewesen sei. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um Nebukadnezar[3]). Kaum zweifelhaft wird man bei einem andern Fragment sein: Garr. 396. 2. Hier glaubt Garrucci in den beiden äußersten Figuren rechts einen Magier mit dem bärtigen Jesaja hinter ihm erkennen zu dürfen — schwerlich mit Recht. Das Bewegungsmotiv des Magiers deutet auf Geschenkübergabe an das Christuskind, und somit wird der bärtige Mann eher auf Herodes als auf Nebukadnezar zu deuten sein — in diesem Fall also wohl nur ein Zusatz zur Magierszene. Das Fragment muß als verschollen bezeichnet werden. Ich habe am 17. März 1911 im Nationalmuseum zu Neapel, wo noch Mommsen seinerzeit dieses Fragment sah und die Inschrift in sein Corpus aufnahm[4]), eingehende Nachforschungen in den Magazinen ange-

[1]) Vgl. ähnlich Garr. 334. 2.

[2]) Diese Vorliebe für pendantmäßige Verwendung ist auch schon z. B. von Heuser bemerkt und belegt (Kraus RE II. 77). Desgleichen von Wilpert a. a. O. S. 357.

[3]) Stammt aus Trier. Gegenstück Magierhuldigung. Vgl. F. X. Kraus, Geschichte der chr. Kunst I. Freiburg i. B. 1896 S. 249. Das Bild des Königs soll hier „als Gemälde, nicht als Busto geschildert" sein.

[4]) Inscriptiones regni Neapolitani latinae n. 6327.

stellt, aber ohne Erfolg. Da auch F. J. Dölger laut mündlicher Mitteilung bei ähnlichen Recherchen [1]) zu einem ebenfalls negativen Resultat gekommen ist, so scheinen tatsächlich Stücke der Sammlung Borgia verschwunden zu sein [2]). Garruccis Zeichnung ist flüchtig, wie mir eine in meinem Besitz befindliche Photographie beweist.

Eine dritte Szene endlich, in der eine biblische Gestalt in Gegensatz zu einem ungläubigen Herrscher tritt, und wo die altchristliche Kunst das „Gott mehr gehorchen als den Menschen" in höchst eigenartiger Weise zum Ausdruck gebracht hat, ist der Konflikt des Moses mit Pharao. Die Uebereinstimmungen in dem Verhalten des Pharao dem Moses gegenüber (namentlich in der Version des Josephus) und dem Verhalten des Herodes dem Christuskinde gegenüber sind bekannt. Die Szene begegnet in der altchristlichen Plastik auf einem Sarkophag in Aix [3]). Wir werden unten auf diesen Sarkophag noch zurückkommen. Schon hier sei gesagt, daß die Vorderwand den Untergang des Pharao und die Rettung der Israeliten unter Moses darstellt, so stellte man die Standhaftigkeit des Moses dem Ansinnen jenes Tyrannen gegenüber sicherlich nicht ohne Absicht dar. Auch hier wird die Kontrastempfindung gegen den Herrscherkult nachklingen.

Parallel zur Sarkophagplastik und über diese hinausführend findet sich die Verwendung der Nebukadnezarszene auf Tonlämpchen. M. Bauer hat das betreffende Material zusammengestellt und einen Typus der Anklage und einen Typus des Verhörs unterschieden [4]). Für ersteren führt er zwei, für letzteren sechs Beispiele auf. Die reichhaltige Sammlung des Camposanto besitzt auch von dieser Szene wenigstens ein fragmentiertes Exem-

---

[1]) Es handelt sich um eine Mahlszene. Abbildung bei Ferdinand Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches. Gera 1876. S. 122.

[2]) Wenn meine Vermutung, daß hier Herodes dargestellt, richtig ist, so würde es sich um eine stark verkürzte Herodesszene, richtiger um eine erweiterte Magier-Huldigung handeln.

[3]) Vgl. die Beschreibung von de Waal in Kraus' RE II. 388. Vgl. unten Durchzugsarkophag No. 7.

[4]) Der Bilderschmuck frühchristlicher Tonlampen. Dissertation. Greifswald. 1907. S. 49 ff.

plar[1]). Zu dem Fragment des Kircherianum hätte Bauer noch bemerken können, daß Liell (und Kehrer) dasselbe völlig verkannten und für eine „Anbetung der Weisen" hielten und Stuhlfauth hier die 3 Männer sehen will, welche den Abraham im Haine Mamre besuchten [2]).

Wollte man dieses Vorkommen der Szene auf Lampen der Spätzeit als Gegeninstanz gegen die Herleitung der Szene aus dem Protest gegen den Kaiserkult verwerten, so gilt dasselbe, was schon von den gleichfalls späten Skulpturen gesagt wurde: es ist hier eben schon mit dem wachsenden Märtyrerkult zu rechnen, und gerade die Tonlampen bieten ja auch sonst in ihren bildlichen Darstellungen wie namentlich auch in ihren Inschriften mancherlei, was gerade auf dieses Gebiet führt [3]), so daß die Beliebtheit der

---

[1]) Ebenda S. 53 No. 6. de Waal, Die figürlichen Darstellungen auf altchr. Lampen. Festgabe des Collegium Pium Teutonicorum . . . zum 25. Jahrestag seiner Stiftung. Fribourg 1901 S. 5.

Darf bei dieser Gelegenheit die Bitte ausgesprochen werden, daß doch auch die Lampen der Camposantosammlung ebenso wie die übrigen Gegenstände der Kleinkunst, die ein unermüdlicher Sammelfleiß hier zusammengetragen, bald ihrem Werte entsprechend publiziert werden möchten?

[2]) Bauer S. 52. No. 4. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Freiburg 1887. S. 288 dazu Fig. 60. Diesen bösen Schnitzer Liell's hat dann auch Hugo Kehrer, Die heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst, Leipzig 1908, dessen Katalog Autopsie vermißen läßt und sehr engen Anschluß an Liell verrät, übernommen (S. 17. No. 12). Irrtümer von Kehrer sind ferner folgende: S. 20 No. 15 und 16 gehören zusammen. S. 21 und S. 40 lies: Servannes (falsch nach Liell). S. 17 lies: Anagni. S. 39 No. 16 im Anschluß an Liell ein Sarkophag konstruiert. 15 und 16 sind identisch und 16 ganz falsch. Hier wie auch sonst hätte auf Groußet zurückgegangen werden müssen. Abb. 27 finden sich zufällig drei nicht zusammengehörige Fragmente nebeneinander — seitdem sind übrigens in der Villa Doria Aenderungen vorgenommen worden — die S. 42 als *ein* Sarkophag gegeben werden. S. 40. Der Sarkophag im Besitz des Botschafters Révoil hat noch weit mehr Darstellungen, wahrscheinlich ein „Leben Jesu" vgl. mein Quellwunder S. 54 f. Die Zahl der Darstellungen ist die gleiche wie bei Liell (der 1887 schrieb!) und darum recht unvollständig. Stuhlfauth, Die Engel in der altchr. Kunst. S. 114 f.

[3]) Vgl. die Rubrik Heilige bei Bauer S. 8 und die Namen von Heiligen, Märtyrern usw. in Lampeninschriften ebenda S. 11 f., desgl. Kaufmann, Handbuch S. 573 und 575. de Waal, Darstellung eines Märtyrers auf einer altchristl. Lampe R Q S 1896. S. 387 ff. Unaufgeklärt ist immer noch, welchen Heiligen (auf einer Kathedra sitzend) die im Bull. 1874 tav. X. 2 abgebildete Lampe darstellt. Dieselbe ist nicht am Posilipp gefunden (wie Kaufmann 573. 6 nach RE II. p. 643 Fig. 405 irrtümlich angibt), sondern in Rom erworben, vgl. Bull. 1874 S. 159. Sie stellt keinesfalls den Apostel Petrus dar, wie O. Marucchi

Szene auf Lampen gerade das bestätigt, was bei den Sarkophagen zu vermuten war.

Aehnliches wie von den Lampen gilt auch von den Goldgläsern, in deren Darstellungen Vopel „den Anfang eines mit den Mitteln der Kunst geübten Heiligenkultes" erkennt [1]). Wenigstens in einem Falle dürfte auch hier — was bisher nicht erkannt worden — der Protest gegen den Kaiserkult zur Darstellung gekommen sein. Auf einem Goldglase mit radial angeordneten, alttestamentlichen Szenen befindet sich eine eigenartige und verschieden gedeutete Szene [2]). Ein bartloser Mann in Tunika und Pallium erhebt die Rechte gegen eine Halbfigur mit den Attributen des Strahlenkranzes und der Weltkugel. Davor Buchrolle und Behälter. Während Garrucci hier eine Darstellung der Prophezeiung des Jesaia (c. IX. 1 ff.) erblickte, ließ V. Schultze die Wahl frei zwischen dem Stillstand der Sonne auf Josuas Befehl und dem dem König Hiskia bewilligten Wunder des rückwärts laufenden Sonnenzeigers [3]). Während sich de Waal [4]) und Heuser [5]) der Deutung Garruccis anschlossen, entschied sich Vopel für die zweite der von V. Schultze vorgeschlagenen Deutungen, allerdings mit einer kleinen Modifikation: er ließ dieses Wunder dem König Zedekija (sic!) bewilligt werden [6]). Die Deutung auf die Hiskiageschichte akzepierten auch Michel [7]) und Gradmann [8]). Diese Erklärung unterliegt Bedenken. Schon Vopel hat anerkannt, daß charakteristische Attribute des Sonnengottes — Peitsche und Füllhorn — zu vermissen seien.

in der gegen mich gerichteten Avvertenza N. Bull. 1909. 116 annimmt, auch erinnert sie nicht an Hippolytus (Kaufmann 573) und selbst die Deutung auf Paulus (de Waal S. 8 und Kaufmann, beide mit Vorsicht) ist sehr unsicher.

[1]) Die altchristlichen Goldgläser, ein Beitrag zur altchristl. Kunst- und Kulturgeschichte Freiburg u. Leipzig 1899, S. 93.

[2]) Garrucci, Nuova Interpretazione di un vetro cimiteriale. Civiltà Cattolica 1862. 692 Separatabzug S. 5 ff. Storia 171. 3. Vetri 2. Aufl. I. 3; auch Kraus RE II. Fig. 411, Vopel 293.

[3]) Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880, S. 207 f. Anm. — An Josua dachte Garr. in der 1. Auflage der Vetri 1858.

[4]) Artikel Nimbus in RE II 496.

[5]) Artikel Propheten in RE II 660 f.

[6]) A. a. O. S. 65 f. Die Zehnzahl der Strahlen, in der V. die Zehnzahl der Stufen wiederfinden will, ist doch schwerlich stichhaltig, und die Exaktheit der Zeichnung müßte zudem erst am Original nachgeprüft sein.

[7]) Gebet und Bild in frühchr. Zeit, Leipzig 1902, S. 56.

[8]) Geschichte der chr. Kunst, Calw u. Stuttgart 1902, S. 72.

Andererseits ist nun aber zu erinnern, daß Attribute des Sonnengottes wie Strahlenkranz und Weltkugel auf die Kaiser übertragen wurden [1]. Wie ist ferner der Gestus der Person zu verstehen? Nicht als der des Zeigens wie Garrucci wollte, aber auch nicht der „des Befehlens, und zwar in sehr entschiedener Weise“ wie V. Schultze betont hat. Diese Handbewegung dürfte vielmehr als Ausdruck des Protestes aufgefaßt werden müssen, wie sie bei den Jünglingen in der Nebukadnezarszene zu finden ist, und mit dieser Szene muß die eigenartige Darstellung des Goldglases zusammengebracht werden, zumal wenn man sieht, daß ja jene drei Jünglinge in der Nachbarszene erscheinen, wie ja in der Plastik Weigerung und Ofenszene bisweilen verbunden sind. Daß die Herrscherbüste in unserem Falle mit Attributen ausgestattet, sollte eigentlich nur zur Verdeutlichung der Szene beitragen. Reduzierungen der Weigerungsszene wurden schon oben erwähnt. So bleibt nur die abweichende Kleidung des Mannes, der hier Protest erhebt, auffallend. Dachte man an irgend einen Märtyrer, der in ähnliche Lage gekommen, und den man substituierte? Wahrscheinlicher erscheint es mir, daß man in dem Manne den Propheten Daniel zu erkennen haben wird, der hier die Stelle der drei Gefährten vertritt, und dessen in cap. 6 beschriebenes Verhalten: „er achtet weder dich noch dein Gebot“ (v. 13) ihn in ähnliche Todesgefahr wie jene brachte. Auch Daniels Deutung des Bildes, welches Nebukadnezar im Traum sah, mag mit eingewirkt haben, daß man eben hier, wo man mit dem Raum beschränkt war, Daniel für seine Gefährten einschob [2].

Vielleicht bietet das Deckelrelief im Lateran (s. o. S. 159 f.) eine genaue Parallele: auch hier erscheint, wie erwähnt, neben der Ofenszene eine reduzierte Weigerungsszene, nur daß es bei der vorliegenden Zeichnung unklar bleibt, wie eigentlich der Mann nächst der Büste zu deuten ist. Das Attribut der Weltkugel findet sich auch in der Darstellung derselben Szene auf einer Elfenbeinpyxis der Ermitage-Petersburg (hier in der Hand des sitzenden Nebukadnezar) [3].

---

[1]) Drexler, Kaiserkultus in Roschers Lexikon II. 1. 916.

[2]) Zu beachten auch Josephus Antiquit. X. c. XII.

[3]) Fr. Hahn, Fünf Elfenbeingefäße des frühesten Mittelalters, Hannover 1862, Taf. I. 1 (dazu S. 13 f.). Garr. 437. 1. N. hier mit phrygischer Mütze.

Daß auf der Pyxis außer dieser Szene nur noch die Darstellung der drei Jünglinge im Feuerofen sich findet, beweist doch wohl mit voller Evidenz, daß es sich hier nicht um „die drei Weisen aus dem Morgenlande in Unterhandlung mit Herodes" handeln kann, wie Stuhlfauth diese Szene deuten will [1]). Allerdings scheint der betreffende „Künstler" seine Vorlage nicht mehr ganz verstanden zu haben, denn von den beiden Halbfiguren rechts und links vom König macht links der „jugendliche Mann mit gekräuseltem Haar in Ober- und Untergewand, von dem nur die obere Hälfte ausgeführt ist, die untere aber mangelt" (Hahn) ganz den Eindruck, als ob diese im Unterschiede vom König unbärtige Figur auf eine nicht mehr verstandene Vorlage mit Büste des Königs zurückgeht. Der Mann hinter dem König wird durch Helm hingegen als Krieger charakterisiert.

Jahrhunderte trennen dieses Elfenbeinrelief von dem Fresko der Priscillakatakombe. Während des Wütens der diokletianischen Verfolgung, so müssen wir nach der gegenwärtigen Aussage der Denkmäler schließen, wurde die biblische Szene der Weigerung dem Herrscherkult gegenüber rezipiert — noch kamen Bekenner des wahren Gottes in gleiche Situation wie jene Jünglinge. Es folgte das Jahr 312 mit dem Siege Konstantins, es folgte das Toleranzedikt. Wie Eusebius berichtet, verbot Konstantin der Große die gottesdienstliche Verehrung seines Bildes [2]). Kein Mensch zwang mehr die Christen, einem Kaiserbilde göttliche Ehren zu erweisen. Dennoch behielt man jene alttestamentliche Szene, in der Kunst bei. Aber hatten auch die Martyrien ihr Ende erreicht, so hörte doch die Erinnerung an sie nicht auf, aus dem Märtyrerkult erklärt sich ohne Schwierigkeit, die Darstellung einer Szene, die keinen zeitgeschichtlichen Hintergrund mehr besaß [3]). Und noch ein anderer Umstand darf daneben nicht unberücksichtigt bleiben. Auch unter Kon-

[1]) Die altchristl. Elfenbeinplastik, Freiburg u Leipzig 1896, S. 116. Datierung, Mitte oder zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Kraus RE I. 408 unentschieden ob N.

[2]) Vita Constantini IV. 16 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eusebius I, 123).

[3]) Vgl. hierzu auch v. Sybel a. a. O. I. 213.

stantin, auch nach ihm gab es einen Kaiserkult [1]). Konstantin ging schrittweise vor, ohne gewaltsame Katastrophen: „un changement brusque eût été une révolution dans l'État" [2]). Der Kaiser blieb Pontifex Maximus, man opferte nicht mehr direkt den Kaiserbildern, aber die Ehren, die man ihnen erwies, waren von Idolatrie nicht allzu entfernt. Ernsteres christliches Empfinden mußte Anstoß nehmen. Hieronymus war es, der seiner Zeit wieder das leuchtende Vorbild der drei babylonischen Jünglinge vorhalten mußte, die sich weigerten ein goldenes Bild anzubeten: „Ergo judices et principes saeculi, qui imperatorum statuas adorant et imagines, hoc se facere intelligant, quod tres pueri facere nolentes placuerunt Deo. Et notanda proprietas, deos coli, imaginem adorari dicunt, quod utrumque servis Dei non convenit" [3]). Aussagen bei Philostorgius, Ambrosius, Joh. Damascenus vervollständigen das Bild [4]). So mögen es nicht nur rein historische Interessen und Märtyrerverehrung gewesen sein, welche die Beibehaltung der Szene nahelegten.

Immerhin — der gewaltige Umschwung war eingetreten: ein Kaiser Befreier der Christen, sein Gegner besiegt, sein Heer an der Tiberbrücke vernichtet, Dank und Jubel der Christen die Antwort.

Sollten diese großen Ereignisse der Zeit an der christlicheu Kunst gänzlich ohne Spuren vorübergegangen sein? Der Protest gegen den Kaiserkult fand seinen Niederschlag in der Kunst, sollte nicht auch Siegesjubel und Dank für das, was Gott seinem Volke durch den Sieg eines Kaisers getan, entsprechend gleichfalls einen Widerhall in der Kunst gefunden haben? Auf der Bildwand eines Sarkophages in Arles folgt der Darstellung der Weigerung vor Nebukadnezar als Gegenstück der Untergang des Pharao und

---

[1]) Ueber die Fortdauer des Kaiserkultus in christlicher Zeit vgl. de Rossi IVR p. X. XXV. 337—39. Beurlier l. c. p. 284 ss. Hirschfeld, Zur Gesch. d. röm. Kaiserkultus. Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. 1888. 861. Weitere Literatur in Roscher's Lexikon II. 1. Sp. 919 ferner auch Th. Brieger, Konstantin der Große als Religionspolitiker, Gotha 1880, S. 20, 26. F. Piper Mythologie und Symbolik I. Weimar 1847, 38. 159. 164 ff.

[2]) Beurlier l. c. 284.

[3]) Comm. in Dan. pr. Liber. c. III. 18. Migne PL. XXV col. 530.

[4]) Beurlier 284 ff.

die Rettung der Israeliten unter Moses -- schwerlich ist diese Zusammenstellung reiner Zufall [1]). Schon in einer früheren Arbeit habe ich auf den engen Zusammenhang zwischen dem Zeitereignis von 312, dem Sieg an der milvischen Brücke und der Rettung Israels unter Moses, wie sie uns die Sarkophagskulptur bietet, zu erweisen gesucht [2]). Der besondere Anlaß des Konstantinjubiläums mag es rechtfertigen [3]), wenn ich noch einmal ausführlicher auf diesen Gegenstand zurückkomme. Auch eine — sehr summarische — Zusammenstellung der Durchzugsarkophage habe ich schon an anderer Stelle versucht [4]). Es wird sich empfehlen, diesem Katalog hier doch einen etwas weiteren Raum zu gewähren [5]). Es sind zu unterscheiden Darstellungen, welche die ganze Vorderwand füllen (im folgenden als Klasse A bezeichnet) und verkürzte Darstellungen, die nur einen Streifen oder richtiger einen Teil eines solchen füllen (Klasse B) und zwar entweder am Sarkophage selbst (B_1) oder am Sarkophagdeckel (B_2). Schon das numerische Uebergewicht rechtfertigt, daß Gallien vorangestellt wird. Bemerkt sei noch, daß ich bei 16 von 21 Nummern das Original selbst studiert habe, von No. 21 den Gipsabguß der Mostra archeologica Rom 1911.

Gallien.

1. Arles. St. Trophime. Klasse A. Abb. H. T. Oberman, De Oud-Christelyke Sarkophagen en hun godsdienstige Beteekniss s'Gravenhage 1911. Plaat XXXIX (nach Photographie). Garr. 309. 1 Le Blant Arles LI. p. 56 (nür Erwähnung) A. Pératé, L'archéologie chrétienne Fig. 207. Höhe der Bildwand 0,57, Länge 2,37 m.

---

[1]) Garr. 366. 2 s. unten No. 5.

[2]) Konstantin der Große, der „neue Moses“. Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe am Schilfmeer. Zeitschrift für Kirchengeschichte (herausgegeben von Brieger und Beß) XXXI. 161 ff. Zitiert im folgenden: Aufsatz „Konstantin“.

[3]) Aus de Waals Feder besitzen wir aus dem Jahre 1886 einen Artikel Das Rote Meer RE II. 387—90.

[4]) N. Bullettino 1909 p. 100.

[5]) Ich stimme V. Schultze (Lit. Zentralblatt für Deutschland 1910 Nr. 40) zu, daß das „Kärrnerarbeit“ ist, aber vielleicht ist diese doch „in allen Fällen“ notwendig, und alle bisherigen Darstellungen des altchristlichen Bilderkreises im Gebiete der Skulptur leiden mehr oder weniger an unvollständiger Vorkenntnis des Gesamtmaterials.

Dieser Sarkophag, der bisher viel zu wenig beachtet wurde, gehört unbedingt an die Spitze des ganzen Kataloges. M. E. ist diese Skulptur das Glanzstück der konstantinischen Renaissancekunst in Gallien unter allem, was uns an christlichen Skulpturen hier erhalten ist. Höchstens No. 14 mag von den übrigen Nummern dieses Katalogs, soviel man nach den jetzt noch erhaltenen Resten urteilen kann, diese Darstellung, die ein gütigeres Geschick intakt erhalten hat, erreicht haben. Nur unbedeutende Beschädigungen finden sich an den Zügeln und dem Wagen des Pharao, dem Stabe des Moses, den Lanzen usw.

Dem Pharao (nur hier Schuppenpanzer) auf der Biga folgen aus dem Tor heraus zwei Reiter und drei Krieger (der dritte mit Schwert ist vielleicht mit auf der Biga stehend gedacht). Unter den beiden Reitpferden und dem Doppelgespann je eine Lokalgottheit lagernd, die letzte rechts mit erhobenem Arm männlich. Komposition der Katastrophe aus 7 Personen bestehend. Typische Details: Oben zwei Reiter symmetrisch in Seitenansicht nach innen. Tiefer: umgestürzter Wagen und rücklings hinabstürzender Bärtiger. Die Wagenpferde in Flucht nach rechts. Nach vorn sinkender Lanzenträger. Außer diesen häufig wiederholten Kompositionselementen noch ein versinkender Reiter, Krieger mit erhobenem Schwert und ein kopfüber Hinabstürzender. Rechts Gruppe der Israeliten aus Moses, sieben Erwachsenen und vier Kindern bestehend [1]). Zum Motiv des Tragens der Kinder auf der Schulter vgl. Jes. 49. 22.

2. Arles Museum (Kapelle 3) Klasse A. Abb. Garr. 309, 2 (ohne die Sprünge) (Le Blant Arles p. 54. XLII nur Beschreibung).

[1]) Außer dieser schönsten Replik befinden sich jetzt noch fünf weitere in Arles. Zu der Notiz von Le Blant (Arles p. 58), daß sich im benachbarten Trinquetaille in der Außenmauer der ehemaligen Kirche St. Genès außer einer großen Bildwand noch einige „fragments insignifiants" befänden, und daß ihm eins derselben eine jener liegenden symbolischen Figuren vom Durchzug darzustellen scheine, bemerke ich, daß ich an Ort und Stelle außer jener Bildwand nur ein einziges, unbedeutendes Fragment einer geflügelten Gestalt vorfand, das Le Blant schwerlich gemeint haben könnte. Der Besitzer Mr. Frustier konnte mir keine weiteren Auskünfte erteilen.

Erwähnt sei noch, daß Le Blant (Arles p. 50) den Hinweis gibt: „d'autres reproductions du même sujet se retrouvent . . . dans les dessins du recueil de Rulman". (Bibl. nat. fonds français, no. 8648 fol. 47).

Der vorigen Darstellung an Güte der Arbeit und des Erhaltungszustandes weit nachstehend. Auch die Maße sind geringer: 0,57×2,15 m. Mehrfache Längs- und Querbrüche und Beschädigungen. Doch übertrifft auch diese Replik noch an Lebendigkeit der Komposition bei weitem die Lateranreplik. Besonderheiten: Ein Wagenpferd stürzt senkrecht; in den weit auf den Rand übergreifenden Wellenlinien Andeutung von drei Köpfen von Ertrunkenen (fehlen bei Garr.). Ausdruck hilfloser Angst (fast komisch wirkend) bei dem Reiter zunächst dem Moses. Ein Kind weniger an der Hand geführt wie bei 1.

3. Arles Museum. Klasse A. Fragment. Nicht publiziert. 0,47×0,32 m.

Linkes Eckstück, relativ gut erhalten. In der bisherigen Literatur nicht erwähnt, ich beschreibe daher näher. Wie bei 1 und 2 links zwei Krieger gerade das Tor verlassend (der hintere scheint kein Reiter zu sein. Dem Roß des vorderen fehlen Kopf, Hals, Vorderbeine sowie Teil des Schwanzes und untere Hälfte des rechten Hinterbeines. Rechts vom Fuß des Reiters (Stiefel) der Kopf einer weiblichen Gestalt erhalten. Beide Krieger sind in voller Rüstung, Helme mit Backenschutz, Speer in der Rechten, Schild in der Linken — beides beim Reiter vorn teilweise zerstört. Sie tragen gegürtete Tunika mit langen, engen Aermeln. Wie Spuren an der linken Kante beweisen, zeigte die Seitenwand Pseudotransennenmuster — genau ebenso wie 21 (Spalato).

4. Arles Museum. Klasse A. Fragment. Abb. Garr. 395. 9 (ungenau).

Schlechter erhalten (stark abgestoßen) wie 3, mit dem es nicht zusammengehört. Wellenlinien zwischen den Figuren und wahrscheinlich auch Stab des Moses an der Bruchfläche rechts weisen diese Darstellung unter die Durchzugsarkophage, von denen sich diese Darstellung in singulärer Weise durch die Charakterisierung als Kampf (nicht als bloße Katastrophe) unterscheidet.

5. Arles Museum. Klasse B_1. Abb. Garr. 366. 2. Le Blant (Arles) pl. VIII. Oberman a. a. O. Pl. XI. Streifen von 1 m Länge und 31 cm Höhe (die gesamte Vorderwand 2,28 × 0,72 m).

Wiederum eine Komposition mit ganz originellen Detailzügen. Unter dem Medaillon des Sarkophages ist ganz links der ver-

sinkende Pharao dargestellt, seine Chlamys flattert hoch im Wind. Es folgen rechts die Köpfe von drei mit den Wellen kämpfenden Pferden — weist das auf den Quadrigatypus, der sonst in Arles nicht begegnet? Einzigartig und kühn in der gewagten Verkürzung sind die zwei Reiter, die sodann folgen: der erste (beschädigt) in Vorder, der zweite in Rückansicht. Bei der Seltenheit, mit der man in der altchristlichen Plastik Personen in Rückansicht darstellte, ist dieser Versuch besonders beachtenswert. Eigenartig wie die Darstellung der Katastrophe ist auch die Darstellung der Israeliten. Zuerst Moses mit einer Hintergrundfigur. Möglicherweise befand sich links von ihm, beide Teile der Darstellung trennend, die Feuersäule, wenigstens ist eine sonst schwer erklärbare Ansatzstelle am oberen Rand erkennbar. Vgl. 13. Es folgt eine besonders wirkungsvolle Gruppe. Zwei bartlose Männer in Tunika und Paenula, der eine in Rückansicht, der andere in Vorderansicht, führen in ihrer Mitte einen Greis, bärtig und mit nur spärlichem Haar am Hinterkopf, sorgfältig und behutsam nach rechts. Der Greis hat seine Rechte auf den rechten Unterarm des ersten Begleiters, seine Linke auf die linke Hand des andern gelegt. Mit den frei bleibenden Armen halten diese ihn von hinten. Auf diese schöne Gruppe folgt endlich noch eine aus Mann, Frau und Kind bestehend (im Hintergrund noch eine etwas ältere Frau, deren erhobene Rechte, mit der sie wohl den Mann berührte, abgebrochen ist). Der Mann faßt das Kind am linken Handgelenk, und dieses strebt der jugendlichen Frau rechts entgegen, die ihrerseits ihm die Rechte entgegenstreckt (Tympanon in der abgebrochenen Linken unwahrscheinlich). Diese letzte Gruppe ist durch eine Kontroverse zwischen de Rossi und Garrucci berühmt geworden. Ersterer erblickte in ihr eine Illustration von Luc. 2. 48: Mein Sohn, warum hast du uns das getan?[1]), Garrucci wiederlegte mit leichter Mühe diese These[2]), und de Rossi gestand freimütig seinen Irrtum ein[3]).

6. Arles. Église Notre-Dame la Major. Klasse A. Kleines Fragment. Eingemauert an der Straßenfront des anstoßenden Presbyteriums rechts oberhalb der Tür.

[1]) Images de la T. S. Vierge p. 9.

[2]) Intorno all'età di San Giuseppe. Lettera etc. Modena 1864 p. 12 s.

[3]) Bull. 1865 p. 31 und nochmals (feci già solenne ammenda nel Bullettino di Aprile) p. 67.

Nicht publiziert, erwähnt Le Blant Arles p. 57 No. LII. Gruppe von zwei Reitern, die in Seitenansicht und in symmetrischer Anordnung aufeinander zureiten. Die Komposition erinnert besonders stark an das entsprechende Detail von No. 2.

7. Aix (Provence). Museum. Großer Sarkophag mit Moseszyklus. Stammt aus Arles. Klasse A. Abb. Garr. 308. 2—4. Le Blant Arles pl. XXXI. und XXXII. Beschreibung (inklusive Seitenwände) de Waal a. a. O. S. 388. Der Sarkophag hat die Maße 0,67 × 2,36 m bei 0,98 m Breite. Somit übertrifft die Höhe der Bildwand alle übrigen Repliken bedeutend. Die Länge derselben fast genau dieselbe wie bei 1.

In Komposition, Material und Technik besonders an 2 erinnernd, im Ganzen jedoch, wennschon so große Sprünge wie 2 nicht aufweisend, stärker abgestoßen. Unterschiede in der Komposition: links 2 Bogen mit Zinnen. Aus dem Bogen links nur der Reiter hervorkommend. Für die zweite weibliche Personifikation war kein Platz mehr. Wellen reichen bis zu den Hinterhufen der Wagenpferde. Wenn dem Pharao hier nur vier Krieger folgen, so sind dafür hinter den Wagenpferden noch zwei weitere sichtbar. Die Gruppe der Israeliten ist stark zusammengedrängt. Es wird ein Kind weniger als bei 2 an der Hand geführt.

8. Aix (Provence). Fragment. Klasse A. Rue Roux Alphéran No. 35.

Nur in Zeichnungsskizze veröffentlicht von Le Blant (Gaule) p. 146 s. No. 210. Erhalten die Gruppe des Moses mit den Israeliten (6 Männer und 2 Kinder) ungefähr quadratisches Stück, Oberrand intakt, Fußpartie fehlt.

Das Fragment befindet sich über der Haustür eingemauert. Ich weiß nicht, ob der betreffende Besitzer, der so tat, den Sinn der Szene kannte, und wußte, wie gut diese Darstellung an diese Stelle paßte! (Hebr. 13. 14) [1].

---

[1]) Dieses Sopraporta-Fragment erinnert mich an ein ebenfalls altchristliches, das sogar einem Gäßchen der ewigen Stadt zu einem Namen verholfen. Der römische Volkswitz hat ja immer den Ueberresten des Altertums, die ihm in den Straßen vor Augen waren, lebhaftes Interesse entgegengebracht und kam dabei oft zu wunderlichen Erklärungen und Benennungen — man denke nur an die von Döllinger beigebrachten Daten für die Entstehung der Sage von der Päpstin Johanna! Ich meine jenes Fragment im Vicolo dei tre Pupazzi

9. Moutiers-Sainte-Marie (près de Riez). Basses Alpes. Klasse A fragmentiert. Erwähnt schon bei Le Blant Gaule p. 139 No. 198. Publiziert bei Espérandieu, Recueil général des Bas-reliefs de la Gaule romaine. Tome I. p. 40 No. 39 mit Abb. Vgl. auch Ch. Broßard, Géographie pittor. et mon. de la France V. p. 495 (Photogravure). Von dem Sarkophag ist ungefähr die rechte Hälfte erhalten, d. h. nicht nur die Gruppe der Israeliten wie bei No. 8, sondern auch ein Teil der Katastrophe. Auch die rechte Seitenwand ist erhalten, sie zeigt ein Gittermuster wie es ähnlich wohl auch No. 2 besaß. Der Erhaltungszustand ist (das Stück diente lange als ‚vasque a une fontaine') äußerst schlecht. Dem Anschein nach bestand die Gruppe der Israeliten etwa aus 7 Erwachsenen und 3 Kindern.

10. Bellegarde. Privatbesitz. Klasse A. Abb. Le Blant (Gaule) pl. XXXI. 1 p. 116. No. 141.

Die Darstellung ist recht schlecht erhalten und die Abbildung schwer erkennbar. Dennoch wird so viel deutlich, daß Abweichungen von den bisherigen Repliken der Klasse A vorliegen: Nach der Beschreibung erscheint Moses unter einem hohen Bogen (?) und die Israeliten sind in zwei Reihen übereinander angeordnet — Abweichungen, die genau bei der römischen Replik 14 wiederkehren.

11. Nîmes. Privatbesitz. Klasse A. Le Blant (Gaule) p. 109 s. No. 129. Taf. XXX. 1.

Den Abbildungen nach sehr viel besser erhalten wie die vorige Nummer, teilt diese Darstellung die Charakteristika der bekannteren Replik 15. Geringe Zahl der Personen. Nur 2 Reiter und 2 Krieger folgen dem Pharao. Nur eine Personifikation unter dem Pharaogespann (nach links). Pharao in der Katastrophe stehend. Israeliten außer Moses: 5 und 2 Kinder (an der Hand). Sackträger mit Mirjam vertauscht, Architekturhintergrund auch bei den Israeliten — wie bei 15.

über der Haustür von No. 13, das trotz der despektierlichen Bezeichnung, die ihm geworden und trotz seines schlechten Erhaltungszustandes unter die altchristlichen Skulpturen zu rechnen sein muß. Es ist ein Stück aus der Szenenfolge eines Sarkophages mit Szenen des N. T. Links zwei bärtige Männer (nach links) und Rest eines dritten, anschließend nach rechts ein bartloser Mann (Christus ?). So birgt der Borgo nicht allzufern von der Camposanto-Sammlung ein Fragment, dem die christliche Archäologie noch keine Beachtung schenkte.

12. Avignon. Musée Calvet (aus Nîmes). Klasse B_2. Fragment 1,62 × 0,31 m.

Abb. Garr. 395. 8. Le Blant Gaule XXXII. 3. Skizze auch N. Bull. 1909. p. 101, vgl. meine Beschreibung ebenda p. 101 ff.

Stark abgekürzt: nur ein Reiter (Pharao wie bei 17 oder Vorreiter?). Anschließend Wachtelwunder.

13. Metz. Museum. Klasse A. Fragmente. Le Blant Gaule p. 11 s. No. 14. Taf. III. 2—5 Garr. V. 395. 11. Diente zeitweilig als Sarkophag für Ludwig den Frommen (falsch Garr. p. 139 Carlo il Calvo).

Erhalten ist 1) quadratisches Stück der Pharaogruppe. 2) Abguß eines Fragmentes mit Darstellung der Katastrophe; 3) schmales Fragment: Mirjam und ein Israelit; 4) langer schmaler Fußstreifen der ganzen Bildwand. Zuverlässig erscheint die Zeichnung des Gesamtgrabmals Ludwigs des Frommen in den Annales ordinis S. Benedicti (bei Le Blant p. 12. vgl. Zeitschrift für Christl. Kunst 1908. S. 78).

Die Komposition ähnlich wie bei 1 und 2 (drei Personifikationen). Abweichend (vgl. aber 21) bei der Katastrophe ganz rechts der herabstürzende Krieger mit dem Schwert in der erhobenen Rechten und namentlich hinter ihm die an dieser Stelle ungewöhnliche Feuersäule, diesmal mit jonischem Kapitell. Hierdurch gewinnt meine Vermutung einer Analogie bei 5 an Wahrscheinlichkeit.

Italien.

14. Rom. Villa Doria-Pamphili. Brüstung der westlichen Terrasse am Kasino. Klasse A. Fragment. Abb. vor der jetzigen Zerstörung Bottari, Roma Sotterranea V. tav. 194, danach Garr. 308. 5 auch Kraus RE II Abb. 220. Abb. des jetzigen Zustandes fehlt. Die Abbildungen sind mit Vorsicht zu benutzen. (Kein freier Raum zwischen Rand und Figuren). Das Relief ist so hoch eingemauert, daß ohne besondere Vorkehrungen nicht zu photographieren. (Den Versuch einer Abbildung Tafel II, 1, obere Partie). Beschreibung bei Grouẞet, Catalogue des sarcophages chrét. de Rome etc.. n. 74 p. 72 s. Die Länge der fragmentierten Bildwand beträgt 2,06 m, die Höhe ohne die fehlende Fußpartie 48 cm. So werden die ursprünglichen Maße denen von 1 nahekommen. Auch

die Güte der Arbeit reiht diese Replik an jene, während die Abweichungen schon bei 10 erwähnt wurden.

15. Rom. Lateran. Klasse A. Beschreibung J. Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Lateran No. 111, sowie v. Sybel II. 118 f. Abb. Garr. 309. 3 v. Sybel II. Abb. 23. Roller, Les catacombes de Rome II. Taf. LVI.

Die Replik zeigt einen nur geringen Aufwand an Personen, schlechte Arbeit und Steifheit der Bewegungsmotive. Die weiblichen Personifikationen sind hier ganz weggelassen, der verfügbare Raum mit verkümmerten Oelbäumen ausgefüllt, die männliche Personifikation nur in diesem Falle nach rechts gewandt. Pharaos Gefolge nur 4 Krieger (vgl. 7). Abweichend (weniger bewegt) die Katastrophe, hier der Pharao noch stehend. Höhe der Wellen! Mirjam hat den Platz mit dem Sackträger getauscht, der auch bei 7 rechts von ihr, aber dort bereits auf der Seitenwand erscheint. Hinter den Israeliten Architekturhintergrund. Außer Moses nur vier Erwachsene und ein Kind. Die Hauptpersonen etwa als Moses, Aaron, Mirjam gedacht?

16. Rom. Lateran. Klasse B_1. Kindersarkophag. Ficker a. a. O. Nr. 212 mit Litt. Abb. Garr. 358. 1.

Abbrevierte Miniaturdarstellung. Pharao hier auf der Quadriga, den Speer abweichend in der Linken, die Rechte hoch erhoben. Ein Vorreiter und ein versinkender Krieger. Ficker erkennt in den Wellen 2 Pferdeköpfe, in einem Falle zweifelhaft. Neben Moses nur ein Israelit und ein Kind. Gegen alle Regel erscheint der Pharao bartlos und Moses bärtig.

17. Rom. Coemeterium der Cyriaca. Klasse B_2. Von mir publiziert im N. Bullettino 1909 p. 95 ss. Abb. 166. 1. Vergleiche die ausführliche Beschreibung daselbst. Pharao gleich seinen Begleitern reitend. Aehnlich z. T. das Deckelrelief 12. Die Israeliten durch eine Familie vertreten, ähnlich wie bei 5, mit Umstellung der Frau. Siehe die Abbildung. Taf. II, 2.

18. Rom. Museum des Camposanto. Klasse A. Fragment 0,42 × 0,71 m. J. Wittig, Die altchristlichen Skulpturen im Museum des Camposanto No. 29 und Abb. 22. Groußet No. 98. Erhalten der Pharao mit seinem Gefolge (wie gewöhnlich zwei Reiter und

zwei Krieger im Hintergrund; von einem fünften vermutet Wittig, daß er mit auf der Biga stand). Kopf einer Lokalgottheit am untern Rand. Wittig erinnert die Darstellung an die Repliken von Aix und Spalato, näher steht aber 2. Unvollendet.

19. Rom. Museum des Camposanto. Klasse B_2. Wittig a. a. O. p. 64. N. 30. Abb. 23. Maße 0.29 × 0.51 m. Pharao auf der Quadriga wie bei 16. Wie dort hat er die Rechte erhoben. Der eskortierende Vorreiter hier verdoppelt. Zu Wittigs Beschreibung ist hinzuzufügen, daß an der Bruchfläche rechts noch der Ansatz eines Israeliten erkennbar. Späte Arbeit. Relief abgestoßen.

20. Pisa. Camposanto. Klasse B_1. Abb. Garr. 364. 3. Aehnlich dem Zyklus bei 7 bringt diese zweizonige Bildwand in rückläufiger Folge oben rechts beginnend: Durchzug, Wachtelwunder, Quellwunder, Sandalenlösung. Maße 0.92 × 2.10 m. Stark zerstört. Quadrigatypus wie 16 und 19. Vor dem Viergespann Köpfe von Roß und Reiter wie bei 16 — wie dort auch zwei eskortierende Reiter. Die Aehnlichkeit würde noch deutlicher sein, ginge die Bewegung auch bei 20 von links nach rechts.

Dalmatien.

21. Spalato. Museum, früher Franziskanerkirche. Klasse A. Abb. Garr. 309. 4. Auch Kaufmann Handbuch Fig 124. Jahrbuch der k. k. Zentral-Kommission zur Erf. u. Erh. der Baudenkmäler 1861 Taf. XVIII sowie Fig. 86 im Text (r. Schmalseite mit Labarum). Maße der Vorderseite 0.56 × 2.25 m (bei 0.67 — 0.69 m Breite und 0.53 Höhe der Rückseite). Die Maße habe ich am Gipsabguß genommen. Wie die Maße so stimmt auch die Ausführung ziemlich genau mit 15 überein (Strauchwerk unter den Reitern links! fehlt bei Garr.) Katastrophe ähnlich wie bei 1 und 2 (ohne das Motiv der symmetrischen Reiter) vergl. auch 13. Zahl der Israeliten und Kinder wie bei 1 (aber keines auf der Schulter getragen).

Mit 21 Nummern ist also die Durchzugszene im uns überkommenen Bestand der Grabreliefs vertreten[1]), und nicht weniger als 15 Repliken gehören der Gruppe A der ganzseitigen Reliefs

[1]) De Waal (1886) a. a. O. benutzte die 12 Darstellungen bei Garrucci.

an, deren Höhe, wie meine angegebenen Messungen zeigen, zwischen 56 cm (Spalato) und 67 cm (Aix), deren Länge zwischen 2.15 m (Arles-Museum) und 2.37 m (Arles-Trophime) schwanken. Etwa die Normalmaße zeigt die Lateranreplik (57 × 2.21), die von den gallischen Repliken 1 und 7 weit übertroffen wird. Leider ist bei keinem Stück der Klasse A ein Deckel erhalten.

Neben dieser immerhin stattlichen Serie erscheinen Darstellungen des Durchzuges in anderen Kunstzweigen nur ganz vereinzelt; sie findet sich in den Malereien von El Kargeh, den Mosaiken von Maria Maggiore-Rom, der Tür von S. Sabina, den Miniaturen der Josuarolle und des Kosmas Indikopleustes [1]) übrigens höchst wahrscheinlich auch auf der in Köln gefundenen Goldglasschale des Britischen Museums [2]) und zwar unter dem Einfluß der abbrevierten Darstellungen der Klasse B.

Es sind hier noch einige Bemerkungen zur Komposition der Reliefs, namentlich der Gruppe A nötig. Wie ist der Mittelteil zu verstehen? Man könnte zunächst wohl denken, daß hier die Vorhut des Heeres schon vom Unheil erreicht wird, allein diese Auffassung wird dadurch widerlegt, daß in ganz unbezweifelbaren Fällen der bärtige Mann, der meist rücklings in die Tiefe stürzt, durch Stirnreif als Pharao charakterisiert ist [3]), so bieten die beiden Szenen nebeneinander die beiden zeitlich auf einander folgenden Ereignisse: Verfolgung und Untergang.

Eine charakteristische Beigabe der Gruppe A (und nur dieser) sind die Personifikationen, meist drei an der Zahl, unterhalb der Rosse gelagert [4]). Dieselben erscheinen weniger auffällig auf christlichen Sarkophagen, wenn man bedenkt, daß ja in dem durch seine Verwendung bei der Taufhandlung bekannten Psalm 114 ‚Exiit Israel e Aegypto‘ Meer, Jordan, Berge und Hügel personifiziert erscheinen. Auch Augustin hebt am Verhalten des Moses gerade in dieser Situation hervor, daß er nicht den Neptun angerufen:

---

[1]) Vergl. meinen Aufsatz Konstantin S. 162.

[2]) Beschreibung, Literatur und frühere Deutungen (man hat zwischen den disparaten Szenen: Quellwunder (!) Lazaruserweckung (!) Ezechielvision (!) geschwankt) in meinem „Quellwunder" S. 72.

[3]) Ficker a. a. O. mit Recht „der Pharao".

[4]) F. Piper, Mythologie und Symbolik II 503 ff. u. 625 f. — Abweichend 7 u. 15.

quem regem maris esse volunt [1]). Schon de Waal hat ja auf die Bedeutung der Psalmen überhaupt für die altchristl. Kunstübung hingewiesen [2]), und speziell ein Einfluß von Psalm 77 auf die Darstellung der Taufe Jesu ist z. B. von Stuhlfauth hervorgehoben [3]), der Einfluß von Psalm 114 auf unsere Szene wird kaum zu leugnen sein. Ueberblickt man das hier zusammengestellte Material, so wird man zugestehen müssen, daß die Mehrzahl der Darstellungen auf einem künstlerischen Niveau steht, das die vulgäre übrige Sarkophagplastik tief unter sich läßt. Schon de Waal hat diese überraschende „lebhafte Aktion bei großem Figurenreichtum" hervorgehoben [4]). Freilich fügte er hinzu: „Andererseits tritt uns dann wiederum der Verfall der Kunst in dem Umstande entgegen, daß jede dieser Kompositionen der andern fast auf die Figur gleich ist". Diesen Satz vermag ich doch nicht ganz zu unterschreiben. Beim Kunsthandwerk ist immer, auch wenn es auf der Höhe steht, mit Massenproduktion zu rechnen, und wenn auch die Sarkophage der Gruppe A nur unerheblich variieren, so tritt doch in der Gruppe B eine nicht unerhebliche Mannigfaltigkeit entgegen. Die ursprüngliche Konzeption der Komposition der A-Sarkophage ist aber — das beweisen uns die besten Repliken No. 1 und 14, mag man auch von der klassischen Antike kommend Verfallzeichen konstatieren und Entlehnungen und Kombinationen vorhandener Motive [5]) nachweisen — eine künstlerische Leistung, die alle Achtung verdient. Im Allgemeinen wird die Gruppe A als die ältere anzusehen sein, ob im einzelnen mäßige Repliken wie No. 15 (Lateran) als schlechtere oder als spätere Arbeit anzusehen sind, muß dahingestellt bleiben. Schon von Sybel hat betont, daß in abkürzenden, späten Darstellungen der Pharao ein Viergespann fährt [6]). In der Tat, in Gruppe A steht der Pharao durchweg auf der Biga, in Gruppe B hingegen erscheint in 3 Fällen (16, 19, 20, auch 5?)

---

[1]) De cataclysmo sermo ad catechumenos cap 3.

[2]) R Q S 1896, 339 ff.

[3]) Die Engel in der altchr. Kunst. S. 191.

[4]) RE II. 388. Gewürdigt auch bei V. Schultze, Katakomben S. 171 und Archäologie S. 257.

[5]) Vgl. z. B. für den Mittelteil der Komposition die Darstellungen von Phaëtons Sturz und besonders die Replik in Kopenhagen (Ny Carlsberg 783). Anderes weiter unten.

[6]) a. a. O. II. 119.

die Quadriga, endlich vereinzelt in Gruppe B 2 (17 — doch s. das zu 12 Bemerkte) begegnet der reitende Pharao. Daß die Quadrigadarstellungen die späteren sind, scheint mir dadurch eine Bestätigung zu erfahren, daß auch auf der Tür von S. Sabina die Quadriga erscheint [1]). Weitere Schlüsse über die chronologische Gruppierung unserer Skulpturen möchte ich vorerst nicht wagen. Die Darstellung tritt im 4. Jhrdt. in den altchristlichen Bilderkreis ein, im fertigen Typus der Gruppe A. Daß dieser Komposition irgendwelche [2]) tastende Versuche vorausgingen, ist nicht anzunehmen. Es ist begreiflich, wenn das Hauptinteresse stets an den imponierenden Kompositionen der Gruppe A gehaftet hat, aber auch Repliken der Gruppe B, wie namentlich 5 verdienen aufmerksames Interesse [3]).

Wenden wir uns nunmehr zu dem Inhalt und Bedeutung dieser Darstellungen. Versteht man die Szene einzig und allein als sepulkralen Rettungstypus, was natürlich an sich durchaus möglich, so erhebt sich die Schwierigkeit, wie es gekommen, daß man in einer Dekadenzzeit sich zu einer so schwierigen Komposition aufgerafft, deren Grundgedanke doch durch einfachere Typen darstellbar war.

---

[1]) Garr. 500. 7. Wiegand, Das altchr. Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina etc. Trier 1900. Taf XVI.

[2]) Ueber das Fehlen des Gegenstandes in der Katakombenmalerei vergl. meinen Artikel Konstantin a. a. O. S. 162.

[3]) Zu Details bemerke ich noch: Die Feuersäule regelmäßig bei Gruppe A meist ganz rechts (aber Ausnahmen!) mit Komposit- auch wohl mit jonischem Kapitell, bei Gruppe B entsprechend einfacher. Den von Garrucci (Civiltà Cattolica 1883, 210 ff) angenommenen Zusammenhang eines dort publizierten Reliefs mit der Feuersäule Ex. 13 vermag ich nicht anzuerkennen. Ebenso wenig kenne ich Repliken, in denen Mirjam mit Cymbeln erscheint, wie Gradmann (a. a. O. 96) behauptet, nach welchem der Schilderung „durchweg eine ganze Vorderwand eingeräumt" und das Viergespann die Regel sein soll. Bei gallischen Repliken (und nur bei solchen) fand ich am Sattelzeug der Reiter von 1, 3 und 7 blattartige Verzierungen. Aehnliche Abzeichen, die, wie de Waal hervorgehoben hat, auch praktischen Zweck haben konnten (R Q S 1898. 401), aber häufig auch nur zum Schmuck dienten, finden sich an antiken Denkmälern häufig vor, vergl. besonders die Leichenparade an der Basis der Antoninssäule (Giardino della Pigna im Vatikan). Für die Zuweisung an bestimmte Werkstätten sind solche unbedeutende Details höchst wertvoll. Aehnliches Abzeichen bei einem Soldaten des Bassussarkophages in der Szene, die ich als Petri Verleugnung deute. Nur bei Replik 1 haben alle Pferde geflochtene Zügel, der Pharao Schuppenpanzer.

Wie ich schon an anderer Stelle hervorgehoben, ist Rezeption und Beliebtheit dieser Szene nur aus dem Begriff der konstantinischen Renaissance und aus dem einschneidenden Ereignis des Jahres 312 heraus zu verstehen. Auch wenn keine literarische Quelle uns zu Hilfe käme, würden die inneren Gründe bestimmend genug sein, *die Beliebtheit der Durchzugreliefs darauf zurückzuführen, dass man in der Katastrophe an der milvischen Brücke, im Untergang der Gottesfeinde in den Tiberfluten und der Rettung der Christen, dem Ruhmestag Konstantins von saxa rubra Zug für Zug ein Gegenbild in ferner Vorzeit in der Katastrophe am Schilfmeer, im Untergang der Gottesfeinde in den Meeresfluten und der Rettung der Gläubigen, an jenem Ruhmestag des Moses am mare rubrum erblickte.*

Wie ein Wunder müßte es erscheinen, wäre den Zeitgenossen vor 1600 Jahren dieses Neu-Erleben von Ex. 14—15 nicht zum Bewußtsein gekommen. Und daß dem wirklich so war, beweisen die Worte, mit denen Eusebius das Zeitereignis schildert:

„Denn gleichwie zu Zeiten des Moses und des alten gottesfürchtigen Hebräergeschlechts er (Gott) die Wagen Pharaos und seine Macht in das Meer stürzte .... ebenso versanken auch Maxentius und die Schwerbewaffneten und Speerträger um ihn in die Tiefe wie ein Stein .... So daß mit Recht nicht nur mit Worten, sondern in der Tat diejenigen, welche von Gott den Sieg erhalten hatten, singen und sagen konnten gleich wie jene um den großen Diener Gottes, den Moses, gegen den gottlosen Tyrannen einst sangen: Lasset uns dem Herrn singen, denn glorreich hat er sich verherrlicht. Roß und Reiter stürzte er ins Meer“ usw. [1]). Ueber diese Parallele hinausgehend habe ich nachzuweisen gesucht, daß Konstantin ähnlich wie es z. B. auch bei Ulfilas, der die Goten über die Donau führte, geschah, als „neuer Moses“ gefeiert wurde [2]) und daß man in späterer Zeit in Konstantinopel im Kaiserpalast eine Reliquie die ῥάβδος Μωσέως, aufbewahrte, wie uns sowohl die Topographie des Kodinos wie auch das Hofzere-

[1]) H. E. IX. 9 vgl. Vita Constantini I. 38. sowie Gelasius Cyzicenus H. Conc. Nic. 6. Migne PG 85 1205 ss. In der V. C. I. 12 wird auch die Jugendgeschichte des Konstantin und des Moses parallelisiert.

[2]) Vgl. E. Becker, Konstantin etc. 164 ff.

moniell des Konstantinos Porphyrogennetos berichtet [1]). Erscheint der Stab im letzteren in Verbindung mit dem Kreuz des Konstantin, so berichtet Kodinos von der Einholung dieser Reliquie durch Konstantin. Mag die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten im Einzelnen dem einen oder andern Bedenken erregen (so der Name der Kirche, in der Konstantin den Stab ursprünglich niedergelegt [2]), so beweisen diese Nachrichten doch auf jeden Fall, wie man auch in späterer Zeit immer noch an der Verbindung Konstantin-Moses mit Zähigkeit festhielt. Für Einzelheiten verweise ich auf meinen schon mehrfach erwähnten Konstantinartikel.

Fassen wir zusammen: die besondere und ihrer künstlerischen und technischen Höhe wegen auffallende Serie der Durchzugsarkophage läßt sich durch ein besonderes, epochemachendes Zeitereignis erklärbar machen; literarische Zeugnisse belegen, daß man das Sujet dieser Sarkophage und jenes Ereignis in Relation zu setzen pflegte. Wir fragen weiter: finden sich Indizien, die diesen Tatbestand noch weiter erhärten können? Allerdings.

Wo finden wir zunächst diese Sarkophage? Unsere geographische Uebersicht zeigt: vornehmlich in Rom und in Arles. Ob eine dieser beiden Städte oder beide die Hauptwerkstätten dieser Sarkophage repräsentieren und die anderwärts gefundenen Stücke wenigstens z. T. als Sprengstücke aus diesen anzusehen sind, bleibe dahingestellt. In Rom und in Arles war jedenfalls Angebot und Nachfrage am größten. Vor den Toren von Rom war jene Katastrophe eingetreten, Roms Christen hatten am unmittelbarsten jenes Zeitereignis miterlebt. Gallula Roma Arelas! Es ist kein Zufall, daß gerade der Boden dieser Stadt Arles uns so viele Repliken der aus dem konstantinischen Siege heraus zu verstehenden Durchzugsarkophage aufbewahrt hat. Arelate-Constantina hatte dem Kaiser viel zu danken, zeitweilig sogar Residenzstadt, von ihm zur Hauptstadt Galliens erhoben, erlebte sie unter ihm, dem sie wie Rom einen Konstantinsbogen errichtete, ihre höchste Blüte, wennschon die höchsten Pläne, die Konstantin mit dieser Stadt vorhatte, nicht in die Wirklichkeit umgesetzt wurden.

---

[1]) Abdruck der betreffenden Stellen ebenda S. 164 f. und 168.

[2]) Mit Rückdatierung von Benennungen muß natürlich gerechnet werden, das berührt die Möglichkeit eines historischen Kernes nicht.

Aber weiter noch. An anderer Stelle habe ich zu erweisen gesucht, daß der urspüngliche und später wieder aufgenommene Mosestyp der jugendlich bartlose ist, daß aber unter dem bestimmenden Einfluß der Moses-Petrusvorstellung der bärtige Petrustyp sich einbürgerte [1]). Gleichzeitig mit diesem „Petrustyp" erscheint nun aber Moses auf den Durchzugsarkophagen im bartlosen Typ: ich möchte ihn als den Konstantintyp bezeichnen. In der Hand hält Moses-Konstantin den Stab, dessen vermeintliches Original nach späteren Zeugnissen wie erwähnt unter Konstantin nach Byzanz gebracht wurde. Hier ist noch ein kleiner Irrtum v. Sybels zu berichtigen. v. Sybel schreibt: „Die Freiheiten des Bildes gegen über dem Texte findet man leicht heraus; wir heben nur den Zauberstab hervor statt der ausgereckten Hand" [2]). v. Sybel hat hier Ex. 14.21 im Auge, er übersieht indessen, daß kurz zuvor im v. 16 im Befehle Gottes ausdrücklich der Stab genannt wird. Der Stab ist also keine Freiheit des Künstlers dem Text gegenüber, sondern das Gegenteil. Ebenso textgemäß und selbstverständlich begegnet er im Quellwunder. Auch für die Verleugnungsansage und Verleugnung habe ich jetzt eine Erklärung des Petrusstabes versucht [3]). Ich stimme also Sauer [4]) vollkommen bei, daß man nicht „alles, selbst die natürlichsten Dinge der Welt in den religionswissenschaftlichen Tiegel hineinpressen" soll — indessen die virgula in der Hand Christi rechne ich nicht zu diesen natürlichsten Dingen, und da in den Evangelien nichts von dieser virgula steht, so halte ich es nicht nur für erlaubt sondern für notwendig, eine religionsgeschichtliche Erklärung zu suchen [5]). Nach dieser Zwischenbemerkung suchen wir weitere Spuren für das zeitgeschichtliche Verständnis der Durchzugsarkophage.

Die Mostra archeologica Rom 1911 brachte zum erstenmal einen Gipsabguß des Sarkophages aus Spalato (s.o.S.177 No.21). Hier konnte man nun sehen, was bisher nur aus einer Skizze, die von

---

[1]) E. Becker, Quellwunder S. 133 ff.

[2]) a. a. O. II 119. Anm. 1.

[3]) R Q S 1912 Petri Verleugnung, Quellwunder u. A.

[4]) Besprechung meines „Quellwunder" in der Deutschen Literaturzeitung 1912 Sp. 114.

[5]) Der Mosesstab beim Quellwunder gleicht in der Regel mehr der virgula Christi als wie einem Wanderstabe.

Garrucci nicht aufgenommen, bekannt war, daß die eine Schmalseite des Sarkophages das konstantinische Labarum aufweist. (Die andere Schmalseite zeigt Pseudotransennenmuster). Wäre das Labarum überhaupt als Schmuck von Seitenfeldern üblich gewesen, würde man hierauf nicht soviel Gewicht legen. Mir ist aber von vollständig erhaltenen Sarkophagen kein zweites Beispiel bekannt — somit wollte man eben ganz etwas Bestimmtes ausdrücken, den Schlüssel zum Verständnis der Vorderwand geben. Von den Repliken der Gruppe A sind uns nur 2 weitere Beispiele als vollständige Sarkophage erhalten, es muß also die Möglichkeit offen bleiben, daß auch noch andere Repliken der Gruppe A denselben „Schlüssel“ auf der Schmalseite besaßen [1]).

Aber man hatte noch andere Möglichkeiten, einen solchen „Schlüssel“ für das Verständnis zu bieten. Gleich seinem ruhmvollen Vater wurde auch der ruhmlose Ludwig der Fromme gewürdigt, zeitweise in einem antiken Sarkophag zu ruhen[2]). Nur geringe Reste dieses Sarkophages Ludwigs sind erhalten (s. o. No 13.), aber sie zeigen, daß es sich um einen von unserer Gruppe A handelt. Nun hat Le Blant eine alte Zeichnung veröffentlicht, auf welcher der Sarkophag noch intakt ist: hier bemerken wir auf dem Tamburin der Mirjam ein Monogramm der konstantinischen Form. Ist das eine willkürliche Zutat des Zeichners? Auf den Sarkophagen finden sich öfters solche Monogramme. Ich erinnere an die leider immer noch rätselhafte Szene des sitzenden alten Mannes im Museum zu Arles [3]). Auch in Ravenna (Museum) bemerkte ich in einer alttestamentlichen Szene, nämlich bei einem Daniel, daß der Mantel vorn mit einer runden fibula mit zierlichem Monogramm konstantinischer Form geschlossen ist [4]). Das Monogramm jener

---

[1]) Der oben mitgeteilte Befund hinsichtlich der Schmalseite von Replik 3 bestärkt mich in dieser Vermutung: stimmte die linke Schmalseite mit der Replik von Spalato überein, so ist es sehr wahrscheinlich, daß auch die rechte übereinstimmte.

[2]) Ueber diesen Brauch des Mittelalters vgl. Piper, Mythologie und Symbolik I. 47 f.

[3]) Garr. 378. 3. Vgl auch 384. 5 (Lateran).

[4]) Dieselbe Beobachtung teilt V. Schultze (Katakomben 110) von einem Fragment in S. Vitale mit. Unwillkürlich muß man dabei an die Notiz in Euseb's Vita Constantini IV. 39 denken, daß ja gerade Konstantin dem Daniel eine Statue errichtete. Bietet der ravennatische Sarkophag eine Reminiszenz?

Zeichnung macht also einen so echten Einduck, daß man das Stilgefühl jenes Zeichners bewundern müßte, der einen so klugen Einfall gehabt. Ich möchte noch weiter gehen: nicht nur daß in der Tat auf der Metzer Replik dem Tamburin solches Monogramm eingeschrieben war — wenn wir doch nun einmal ursprüngliche Bemalung unserer Sarkophage annehmen müssen, so ist damit zu rechnen, daß häufiger dem dazu verlockenden Kreisrund des Tamburins ein solches Monogramm in Farbe eingezeichnet wurde [1]). Ich wenigstens wüßte nicht, wie man sinniger und dezenter hätte ausdrücken können, warum man diese alttestamentliche Geschichte in solcher Stärke als für die Gegenwart bedeutungsvoll ansah [2]).

Den Begriff der christlichen Antike kann man kaum an einer Darstellung so gut studieren wie hier. Wie man die Säulen heidnischer Tempel zum Bau der christlichen Basiliken zusammentrug, so griff man in den Schatz der heidnischen Reliefkunst und gruppierte vorhandene Motive zu einem neuen Bilde. Das ist das Können von Epigonen, und doch es ist ein Zusammenraffen aller noch lebenden Kräfte, und so läßt sich auch diese Schöpfung unter den Begriff der konstantinischen Renaissance einbeziehen. Uebrigens hat de Waal es schon 1886 betont, wie der Künstler sich an heidnische Vorbilder angelehnt [3]). Es wäre eine lohnende

---

[1]) Hinsichtlich des Metzer Sarkophages wandte ich mich mit einer Anfrage an den Direktor Prof. Keune, der mir unter dem 1. Febr. 1909 antwortete: „Vor Jahren habe ich auf Wunsch von Le Blant den betreffenden Rest des verstümmelten Marmorsarges Ludwigs des Frommen untersucht und festgestellt, daß die Zeichnung bei Tabouillot Ms. Met. 151 und danach in der Histoire de Metz der Benediktiner (Tab. u. François) I 1769 p. 263 nebst Kraus, Kunst u. Alt. in Elsaß-Lotringen III, Tafel XVII: ☨ unmöglich (Auf einem Stich nach Zeichnung Chastillon um 1614 ist nichts angegeben) die Zeichnung von Bellevoye (Kraus III Tafel XVII unten) ungenau, daß aber das ältere Christuszeichen ☧ auf dem Tambourin nicht unwahrscheinlich ist. Eine nochmalige Nachprüfung war mir bisher leider noch nicht möglich".

[2]) Zufall ist es sicherlich nicht, daß Replik 4 in die Katastrophe die Darstellung eines Kampfes einmischt. Sollten schließlich auch die Architekturhintergründe ganz ohne Bedeutung sein? Das Tor der linken Seite läßt sich zur Not auch ohne besondere Veranlassung rechtfertigen — oder wollte man Rom andeuten? Was sollen vollends die Architekturen bei den röm. Repliken 14 und 15 hinter den geretteten Israeliten — ähnlicher Hintergrund auf einem der Reliefs am Konstantinbogen — dachte man an Triumpfbogen oder dergl.? Ausgeschlossen wären solche Beziehungen nicht.

[3]) Von neuem betont in seinem Werke: Der Sark. des Junius Bassus S. 82.

Aufgabe für sich, im Einzelnen die „Quellenscheidung" vorzunehmen und nachzuweisen, welche Elemente der Komposition aus Kampf- und Jagdszenen, welche der Darstellung von Phaëtons Sturz entnommen sind usw. [1]). Das ist die formale Seite. Aber der Begriff der christlichen Antike ist noch tiefer zu fassen. Wie die hellenische Kunst von den Giebeln von Aegina bis zur Gigantomachie von Pergamon immer wieder zur Verherrlichung der Gegenwart auf die Sagen und Großtaten der Vorzeit zurückgriff, so taten es auch die Zeitgenossen Konstantins. Und doch es ist eben *christliche* Antike. Der Kaiserkult war im Prinzip überwunden. Hatten die heidnischen Kaiser sich als „neuer Ares" als „neuer Dionysos" verehren lassen, so stellte konsequent die zeitgenössische Kunst die Kaiser in der Gestalt und mit den Attributen der betreffenden Götter dar [2]), und erblickten die christlichen Zeitgenoßen Konstantins, wie uns Eusebius beweist, in ihm den „neuen Moses", so war es dieselbe Konsequenz, wenn die Kunst diesem Gedanken Ausdruck gab. Und doch welchen Wandel bedeutet hier die konstantinische Renaissance gegenüber der heidnischen Antike — auf den Inhalt gesehen! Der Kaiser erscheint nicht mehr als Gott, sondern als *Knecht* Gottes — so nannte das Alte wie das Neue Testament den Moses, so nannte man auch Konstantin und so stellte man ihn dar [3]). Gesiegt hatte der Kaiser, aber gesiegt im höheren Sinne der Galiläer. So gab man, ohne in Konflikte zu kommen, dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist: so wird auch in dieser Darstellung jeglicher Kaiserkult abgelehnt.

Nach Datierung und örtlichem Ursprung der Szene wird noch zu fragen sein. Man wird vermuten dürfen, daß die Rezeption der Szene unmittelbar unter dem frischen Eindruck des großen Zeitereignisses erfolgte. Damit dürfte ein recht wertvoller Anhalts-

---

[1]) Motive, die als Vorbilder gelten könnten, finden sich in Hülle und Fülle. Vgl. die Katastrophe des Oinomaos auf dem schon für die Nebukadnezarszene herangezogenen Sark. in Neapel (Abbildung Tafel I). — Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule Taf XXIII mit unserer No. 17. Taf XXXIX (Kinder auf der Schulter) usw. Flucht des Aeneas cf. v. Sybel II, 118.

[2]) So erscheint auch noch Konstantin auf Münzen als neuer Mars. Piper 164 ff.

[3]) S. die Belege in m. Aufsatze „Konstantin" a. a. O. S. 167.

punkt für die Datierung unserer Sarkophage überhaupt gewonnen sein. Vorsicht ist aber auch hier dringend nötig. Man würde gern geneigt sein, Repliken wie 15 zeitlich nicht unerheblich von solchen wie 1 und 14 abzurücken. Nun hat aber schon v. Sybel die Darstellung der Schlacht vom Ponte Molle am Konstantinsbogen und die Lateranreplik des Durchzuges (15) vor allem formal nebeneinander gestellt [1]). Mit vollem Recht. Bedenken aber habe ich gegen seinen Satz: . . .„so lag dem Künstler, wenigstens wenn er in Rom arbeitete, sofern der Konstantinbogen schon stand, nichts näher, als sich von dem Fries inspirieren zu lassen“. Hätten wir nur die Lateranreplik, so könnte die Sache vielleicht so liegen, aber wir besitzen die ungleich bessere Replik 14, und könnte man das Konstantinbogenrelief und die Repliken 14 und 15 in guten Photographien vergleichen, so würde man erkennen, daß jene Uebereinstimmung der beiden recht mäßigen römischen Arbeiten (Pontemolle-relief und Lateransarkophag) nichts für die Frage nach dem Ursprung jener Szene austrägt, deren beste Repliken eben unsere Nummern 1 und 14 sind. Die von Sybel zitierte Warnung Hülsens, das Können der ersten Dezennien des 4. Jhrdts nicht nach den roh und eilfertig hergestellten Reliefs des Konstantinbogens zu beurteilen [2]), scheint mir durch diesen Tatbestand hier neuen Grund zu finden. Die Lateranreplik mag das Produkt römischer Steinmetzkunst sein, hinsichtlich der Komposition — vielleicht ist sogar mit Transport fertiger Sarkophage zu rechnen (14!) — liegt gerade wegen der ungleich besseren Arbeit bei wahrscheinlich kaum wesentlich differierender Entstehungszeit der Gedanke an anderweitigen Ursprung nahe. Die übereinstimmend gute Arbeit von 1 und 14 frappierte mich. Ist Arelate-Constantina der Ursprungssort jener Darstellung, und ist vielleicht gar Rom Arles gegenüber hier der empfangende Teil? Oder empfing Arles seinerseits wenigstens die Zeichnung oder fertige Arbeit auf dem See-

[1]) a. a. O. II 191 sowie Abb. 22 u. 23.

[2]) bei v. Sybel a. a. O. 185.

In ähnlichem Sinne äusserte sich jüngst O. Wulff (Repertorium für Kunstwissenschaft 1912 S. 210) der die Sarkophagkomposition „in bewusster Anlehnung an ein hervorragendes Staatsdenkmal, das den Sieg Konstantins über Maxentius feierte“ entstanden denkt, aber mit Recht das „minderwertige Relief“ des römischen Bogens als Vorlage ablehnt“.

wege via Massilia aus dem Osten ?[1]). Und wo wäre jenes unbekannte, große Zentrum zu suchen? Wir müssen uns vor voreiligen Schlüssen hüten. Aber es wird nötig sein, den Sarkophagen von Arles und ihrer Bedeutung größere Aufmerksamkeit und Studium zuzuwenden, als das bisher in der Regel bei der oft einseitigen Bevorzugung der römischen Sarkophage vollends in ungerechtfertigter Beschränkung auf den Lateran geschieht[2]). Einen Fortschritt in dieser Richtung bedeutet das oben genannte Werk von H. T. Oberman mit seinem Abbildungsmaterial.

Von realistischen Darstellungen, die sich auf die Schlacht am Pons Milvius und den anschließenden Triumph beziehen, kommt, vom Konstantinbogenrelief abgesehen, nur noch ein beklagenswerterweise ganz fragmentarisch erhaltenes Relief in Algier inbetracht, dessen Beziehung zu der Schlacht durch Inschrift fixiert ist[3]). Diese Reliefs einschließlich die Grabreliefs sind uns um so wertvoller, als Werke anderer Kunstzweige, in denen man echte Reminiszenzen an den konstantinischen Sieg erblicken zu dürfen glaubte, sich als Fälschungen erweisen. Gerade Konstantin und seine Zeit hat sich besonderer Bevorzugung seitens der Fälscher erfreut, und man wird Gegenständen der Kleinkunst aus konstantinischer Zeit mit größter Vorsicht begegnen müßen. An erster Stelle nenne ich hier eine aus Biehlers Gemmensammlung stammende Camee, den Triumph Konstantins auf einer Quadriga mit Labarum usw. darstellend, jetzt in Privatbesitz in Philadelphia[4]). Biehler, dieser begeisterte aber nicht immer kritisch genug verfahrende Gemmensammler, ist leider auch hier ein Opfer von Fälschern geworden. Wie schon Furtwängler nachgewiesen, hat der Fälscher sich einfach an das Triumphalrelief des Titusbogens gehalten[5]). Nun wäre es ja an sich sehr wohl denkbar, daß schon

---

[1]) Vgl. Kaufmann a. a. O. 507.

[2]) Auch hier gilt das Wort von Th. Birt: „Aber in die Provence gehen diese Griechenforscher nicht". Deutsche Rundschau 1906/07 II. 293.

[3]) G. Doublet, Musée d'Alger. Paris 1890. Abb. p. 42. Erhalten drei Männer in Toga und vier Träger in Tunika „qui portent sur leurs épaules l'image de l'arche d'un pont que traversent des guerriers et des chars". Vgl. auch Kraus RE II p. 260.

[4]) R Q S 1899 Taf. X. 2 u. S. 138—141 von Rollet als echt ausgegeben

[5]) Die antiken Gemmen Bd. 3. 1900 S. 360 Anm. — Zu seinen Literaturangaben ist noch nachzutragen: Illustrierte Zeitung 1881 No 1961 mit Holz-

ein antiker Gemmenschneider der konstantinischen Zeit eine solche Anleihe gemacht, aber Biehler besaß auch sonst Fälschungen, und das Urteil des größten Kenners auf dem Gebiet der Glyptik lautet vernichtend, wenn er von „elenden und geradezu kindischen Fälschungen" spricht, welche „Bartolis Stich der Titusbogenreliefs zur Grundlage haben". So wird von dieser Darstellung als „echt" abzusehen sein. Eine gefälschte Labarumdarstellung bietet weiter eine Lampe des Museum Passeri [1]). Unter die Fälschungen ist desgleichen zu rechnen, wie Wilpert erwiesen, die Konstantinschale [2]). Auch unter den konstantinischen Münzen findet sich viel verdächtiges Material [3]).

Wohl nirgends tritt uns so vernehmlich die Siegesstimmung der durch den konstantinischen Sieg befreiten Christen entgegen wie auf unsern Sarkophagen in der Darstellung des alttestamentlichen Vorbildes. War es Zufall, daß man diese Einkleidung wählte? Ein typologisches Fündlein, vereinsamt im Strom der Geschichte? Nach der Kärrnerarbeit des trockenen Katalogs verzeihe man in dieser Festschrift einen kleinen Epilog.

Ein uraltes Lied klingt durch die Jahrtausende zu uns herüber aus Israels Vorzeit: das Lied vom Schilfmeer. Und immer wieder, wenn eine Zeit Geschichte erlebte, dann erinnerte sie sich dieses alten Siegesliedes und sah dieses Lied als ihr Lied, diesen Triumph als ihren Triumph an. Hin und wieder läßt es sich urkundlich belegen, häufiger als diese Belege mag man dieses Lied in der Geschichte mit Recht oder Unrecht von neuem erlebt geglaubt haben. In Eusebs Kirchengeschichte, in der Reliefkunst Galliens und Roms fühlen wir noch heute den Pulsschlag des Siegesjubels vom Pons Milvius: „Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt".

---

schnitt. — C. M. Kaufmann, der für sein Handbuch leider von Furtwänglers Standard-work keine Notiz genommen, erwähnt S. 594 Anm. 1. ohne jede Kritik dieses „höchst seltene Exemplar ... wobei das Labarum vor d. Kaiser getragen wird". Eine Camee nach derselben Vorlage gearbeitet, ohne konstantinische Zutaten sah ich in der Sammlung der Bibliothèque nationale in Paris. Diese stammt aus der Pichlerschule 1730—1830.

[1]) Kraus RE II. 261. Vgl. auch die gefälschte Lampe mit Krieger Garr. IV, p. 2. Abb. D. im Text.

[2]) R Q S 1907. 107—116. Kaufmann Handbuch S. 402 (als echt).

[3]) Kaufmann a. a. O. 604. Piper a. a. O. 96 f.

Als am 21. August 1482 die Venezianer mit den Truppen Sixtus' IV. auf dem Feld von Campo Morto die Schlacht geschlagen, die Roberto Malatesta die blutigste nannte, die je in Italien ausgekämpft, da gab Sixtus Befehl, zur Erinnerung an diese Schlacht den Durchzug Israels durch das Rote Meer zu malen [1]). Und um noch ein Beispiel aus neuester Zeit zu nennen: Als nach dem glorreich beendeten Krieg von 1870/71 am Tage nach dem Einzug im Berliner Dom der feierliche Dankgottesdienst gehalten wurde, da wählte Frommel zum Text das Lied vom Schilfmeer [2]).

Im Dämmerlicht der kleinen Kapelle von St. Trophime kann noch heute der Besucher das schönste Relief der altchristlichen Kunst, das jene Katastrophe am Schilfmëer den Zeitgenossen Konstantins darstellte, bewundern und in seiner Formensprache ein letztes Aufflackern des Griechengeistes vor der hereinbrechenden Barbarei erkennen [3]). Fast unverletzt hat dieser Sarkophag die Zeiten überdauert, während andere nach wechselvollen Schicksalen — der eine gar zu eines Karolingers Ruhestätte ausersehen — mehr oder weniger vollständig erhalten, nun Museen schmücken oder Hausfassaden zieren.

---

[1]) E. Steinmann, Die Sixtinische Kapelle I. S. 254 ff. Der Kopf eines ertrinkenden alten Mannes vielleicht von der Darstellung des Pharao in dem entsprechenden Mosaik von S. Maria Maggiore inspiriert. Zwei Bilder entfernt davon malte Botticelli Mosesszenen mit dem Konstantinbogen im Hintergrund.

[2]) Th. Kappstein: E. Frommel. Berlin 1906. S. 174.

[3]) Der berechtigte Ruhm des Junius Bassussarkophages, von dem wir de Waal so mustergiltige Reproduktionen verdanken, soll damit nicht angetastet werden. Aber handelt es sich bei diesem Sarkophag um Einzelszenen, so besteht der Wert jenes gallischen Sarkophags darin, die beste Replik einer großzügigen Komposition zu bieten.

IX.

Der Triumphbogen Konstantins.

Von

JOSEF LEUFKENS.

Nachfolgende Zeilen wollen nicht eine erschöpfende Beschreibung über den Triumphbogen Konstantins bringen, sie wollen nur die Hauptlinien wiedergeben.

Unter dem Wort *Triumphbogen* versteht man gewöhnlich freistehende römische Torbauten. Sie wurden zu Ehren des zu feiernden Imperators errichtet und hatten den Zweck, Namen und Taten des Siegers der Mit- und Nachwelt zu verkünden. Etwa um das Jahr 200 v. Chr. kommt vielleicht unter dem Einfluße Griechenlands im römischen Reiche zuerst der Brauch auf, Schwibbögen als Ehrenpforten zu errichten [1]). Vielleicht gingen diese Schwibbögen aus den Ehrenpforten hervor, die bei festlichen Gelegenheiten zum Schmucke der Straßen aus Stangen und Holz errichtet und mit Laubgewind und Trophäen geziert waren. Vielleicht auch haben als Vorläufer die Nutzbauten der Stadttore und Straßenüberbauungen zu gelten, wie sie das römische Reich in großer Zahl aufweisen kann. Letztere Erklärung mag als die naturgemäßere den richtigen Weg einschlagen. Allerdings eine Brücke vom Nutzbau der Stadttore zum Prachtbau der Triumphtore ist damit noch nicht gefunden. So treten denn die Triumphbogen vor uns als eine fertige Bauschöpfung des römischen Volkes „eine echt italische und zwar etruskische Form des Prachtbaues“ [2]).

[1]) Vgl. zum Allgemeinen: A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums, München 1888 unter dem Stichwort „Triumph- und Ehrenbogen“. — E. Petersen, Vom alten Rom, Leipzig 1911. S. 63 f. — J. Burckhardt, Der Cicerone, Leipzig 1904. I. Teil S. 29 ff.

[2]) J. Burckhardt, Der Cicerone a. a. O.

Die frühesten Triumphbogen waren eintorig und ihre Architektur war recht einfacher Art, später wurde aus dem eintorigen ein mehrtoriger, meist ein dreitoriger Bogen und zugleich wurde auch die Architektur reicher, die dem rein dekorativen Zweck entsprechend „nicht aus dem Inneren kommt, sondern wie eine glänzende Hülle darumliegt“ [1]). Diese Architektur beginnt in dem Sockel, gleitet durch die Säulen zu Fries und Gebälk über, endet in der Attika mit der Inschrift und krönt den Bogen mit der meist vergoldeten Triumphalstatue des Imperators.

Eines der prächtigsten Bauwerke dieser Art ist der *Triumphbogen Konstantins* in Rom [2]). Zwischen Palatin und Caelius südwestlich vom Kolosseum überspannt der Bogen die von der Porta Capena herlaufende Straße. Nach der alten Stadteinteilung steht er auf der Grenze von vier Regionen, zwischen der zweiten, dritten, vierten und zehnten Region [3]). — Noch einmal soll der Bau erstehen.

Als die Baumeister Konstantins mit ihrer Arbeit begannen, fanden sie an der *Baustelle* Reste früherer Zeiten vor. Wie Narducci [4]) nachgewiesen hat, zeigt ein Durchschnitt des Bodens an dieser Stelle nachfolgendes Bild: die jetzige via di S. Gregorio hat am Bogen die Paßhöhe 21,52 m, unter dieser Straße findet sich die alte via trionfale di Costantino in der Höhe von 18,63 m und unter dieser letzteren, und zwar noch 5,20 m tiefer, liegt die älteste Straße in der Höhe von 13,43 m. Zu unterst führt eine Kloake die Abwässer dieser Stadtteile dem Tiber zu.

[1]) J. Burckhardt, Der Cicerone a. a. O.

[2]) Aus der Literatur: Venuti, Descrizione topografica, Roma 1763. I. S. 12 ff. — Ang. Mai, Script. vet. (coll. nov.) t. V. 467. — F. Nardini (ed. A. Nibby), Roma antica, Roma 1819, III. S. 408 ff. — A. Nibby, Roma nell'a. MDCCCXXXVIII, Roma 1838 Parte I. antica S. 443 ff. — Rossini, Gli archi trionf., Roma 1836 Erklärung zu den Tafeln 63 ff. — Beschreibung der Stadt Rom. 1837. III. Bd. 1. Abt. S. 314 ff. — Jordan-Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum, Berlin 1907. I. Bd. 3. Abt. S. 45 ff. — Fr. Reber, Die Ruinen Roms, Leipzig 1879 S. 423 ff. — O. Richter, Topographie der Stadt Rom, Leipzig 1901. S. 173 f. — H. Grisar, Geschichte Roms I. Bd. 1901. S. 172. — Brunn — Bruckmanns Denkmäler griech. u. röm. Skulptur, München 1906 Taf. 551 ff. — E. Petersen, Vom alten Rom, Leipzig 1911 S. 66 ff. — R. Lanciani, Ruins and excavations, Boston 1897. S 195 f. — A. Bartoli, Cento vedute di Roma antica, Firenze 1911. fig. 3. e tav. XV. — E. Steinmann, Rom in der Renaissance, Leipzig 1908 S. 6

[3]) L. Preller, Die Regionen der Stadt Rom, 1846, S. 60.

[4]) P. Narducci, Fognatura della città di Roma, Roma 1889. S. 61 ff.

Der Höhenunterschied nun von ungefähr zwei Meter [1]) zwischen dem Pflaster im Bogendurchgang und dem Niveau der konstantinischen via trionfale legt die Annahme nahe, daß die Baumeister vor dem Bogen *Marmortreppen* angelegt haben, wie sie es am Bogen des Septimius Severus auf dem Forum sahen. Soviel auch sonst noch für diese Annahme zu sprechen scheint, ein gesichertes Resultat fehlt bis jetzt. Denn Huelsen [2]) fand bei seiner Ausgrabung im April 1890 an einem der Seitendurchgänge „von Stufen keine Spur, dagegen etwa 0,80 m unter Terrain ein Travertinfundament, über welchem eine einzige Marmorstufe gelegen hat, wie die leicht erkenntliche Abarbeitung in den korrespondierenden Blöcken der Seitenpfeiler unzweifelhaft macht".

Auf *vier Basen* von 7,40 m Länge und 3,40 m Breite baut sich das ganze Monument auf [3]).

Jedermann weiß, daß die Baumeister den Bogen zusammengebaut haben aus Werken der allerbesten Zeit und aus Stücken, die fast aufdringlich von verfallener Kunst erzählen. Gleich das *Ziegelmauerwerk,* das den Kern des Bogens bildet, zeigt den Verfall der Bauarbeit. Während die Bauten der ersten Kaiserzeit ein Ziegelwerk aufweisen, um das die Gegenwart sie beneiden muß, gleichmäßig im Brand, genau und scharf gezogen, an Bindemittel nur soviel als eben notwendig war — ist hier die Arbeit schon recht unregelmäßig geworden und mit schlechtem Material macht sie den Eindruck, als habe man zur Ersparnis der Ziegel das weniger gute Bindemittel als Selbstzweck benutzt.

Für den *Oberbau* nahmen die Baumeister als Vorbild den Bogen des Septimius Severus an der Westseite des Forum Romanum, der etwa hundert Jahre vorher errichtet war. Als Maße nahmen sie diese: für die Höhe 21,80 m, für die Breite 25,70 m und für die Tiefe 7,40 m; für die Durchgänge nahmen sie folgende Verhältnisse: beim

[1]) Im Winter 1911/12 wurde die Straße unter den Durchgängen des Bogens um etwa 0,50 m tiefer freigelegt, wodurch sich der obige Höhenunterschied auf etwa 2 m stellt.

[2]) Röm. Mitth. 1891. S. 92/93.

[3]) Für die Maße sind zugrunde gelegt die Angaben von Rossini, Gli archi trionfali a. a. O. angegeben in piedi di Parigi; Taylor and Cresy, The Architectural Antiquities of Rome, London 1874 tav. XXXI ff. angegeben in Feet, verglichen wurden die Angaben von Fr. Reber, Die Ruinen Roms, a. a. O.

mittleren Durchgang verhält sich die Breite zur Höhe wie 1 : 2, bei den seitlichen wie 1 : 2 1/2, die seitlichen Durchänge verhalten sich zum mittleren in der Breite wie 1 : 2 und in der Höhe wie 2 : 3. Die Höhe des mittleren Durchganges hat etwas mehr als die Hälfte des ganzen Baues, die Höhe der seitlichen Durchgänge verhält sich zur Höhe des ganzen Bogens wie 1 : 2 2/3. Die Breite des mittleren Durchgangs verhält sich zur ganzen Breite wie 1 : 4, die Breite der seitlichen Durchgänge verhalten sich zur ganzen Breite wie 1 : 8. Mit diesen Zahlen waren die vortrefflichen Verhältnisse des ganzen Baues gegeben und dieses große Verdienst scheint den konstantinischen Baumeistern allein zuzukommen.

Durchaus nicht auf gleicher Höhe mit dieser Leistung stehen die Arbeiten des Meißels der konstantinischen Steinmetze. Ihre Arbeit beginnt bei den *Sockeln*, die 4.45 m hoch, 1.80 m breit und 1.80 m tief sind. Die Reliefs der Sockel stellen Viktorien und Krieger mit Gefangenen dar.

An der *Südseite* (Tafel III), die für den Triumphzug zunächst in Frage kommt, tragen die Vorderseiten der vier Sockel Siegesgöttinnen. Die Viktorien an den beiden *Mittelsockeln* stehen en face und tragen in ihrer linken Hand die gleiche Trophäe. An den Seitenflächen haben die Mittelsockel zum Hauptdurchgang hin je zwei Krieger mit römischen Feldzeichen, zu den seitlichen Durchgängen hin je zwei Soldaten mit zwei gefesselten Gefangenen, welche die dakische Mütze zu tragen scheinen. Die zwei *äusseren Sockel* der Südseite zeigen ebenfalls Viktorien, etwas im Profil gehalten zum Mittelbogen hin. Sie tragen die Siegespalme in ihrer Hand, und Gefangene hocken zu ihren Füßen. An den Seitenflächen dieser äußeren Sockel zeigt das Relief zum linken Torbogen hin — das entsprechende am rechten Torbogen fehlt — zwei Soldaten mit einem Gefangenen, dessen Haupt unbedeckt ist. Die Reliefs an den beiden Außenwänden sind die gleichen: auf einem Postament steht eine Trophäe, links und rechts stehen Mann und Weib und in ihrer Mitte ein Kind.

An der *Nordseite* (Tafel IV) ist die Anordnung eine andere. Die Viktorien an der Front der *Mittelsockel* — sie sind ganz im Profil gehalten zum Mittelbogen hin — tragen einen großen Schild. Ob sie damit die zu ihren Füßen hockenden Gefangenen beschützen wollen,

oder ob sie dem aus dem Torbogen heraustretenden Kaiser auf dem Schild den eingeschriebenen Namen seiner Siege entgegenhalten, läßt die Verstümmelung nicht mehr entscheiden. Die Reliefs an den Seitenflächen der Mittelsockel sind ähnlich den entsprechenden der Südseite, zum Mittelbogen hin Soldaten mit Feldzeichen, zu den Seitenbogen hin jedesmal Krieger in verschiedener Rüstung mit Gefangenen. An den Fronten der *Seitensockel* tragen die Viktorien, die nicht ganz im Profil stehen, Siegespalmen; ob sie auch einen Schild hielten, ist nicht mehr zu erkennen. Die Seitenflächen entsprechen denen an der Südseite und tragen Soldaten mit gefesselten Gefangenen.

Diese konstantinischen Reliefs reden laut vom Verfall der Kunst. Sie sind eine handwerksmäßige Arbeit, roh und kantig; einige sind schrecklich verzeichnete Gestalten. Ihre Gewandung ist unnatürlich und entspricht durchaus nicht der oft ebenfalls unnatürlichen Stellung des Körpers. Die Viktorien der Nordseite allein scheinen von einem feineren Meißel geschaffen; die Linien ihres Körpers sind reiner und zarter, ihre Stellung ist natürlicher, und mehr als eine Linie ihrer Gewandung erinnert noch leise an vergangene bessere Zeiten. Von „Sudeleien" der konstantinischen Bildhauer zu sprechen[1]), erscheint demnach wohl zu hart; allerdings sich solche Gestalten als Siegesgöttinen anbieten zu lassen, dazu gehörte schon der Mut eines Konstantin.

Auf diese acht Postamente setzten die Baumeister Sockel von weißem Marmor und auf diese Sockel stellten sie schöne *Säulen* von 7.20 m Höhe,0.56 m im kleineren und 0.79 m im größern Durchmesser; sie verjüngen sich also um $^3/_{10}$ ihres größeren Durchmessers. Von diesen Säulen sollen sieben[2]) aus giallo antico — rot und gelb gezeichnetem numidischen Marmor mit weißen Adern — sein; die achte, die zum Forum hin an der Nordseite, soll unter Clemens VIII. im Jahre 1592 in die Laterankirche gekommen sein, wo sie jetzt unter der Orgel steht. Ihr Ersatzstück ist aus weißem Marmor. Ob die Säulen einem trajanischen Bauwerk entnommen sind, erscheint nicht gesichert[3]). Das untere Drittel der Säulen ist

[1]) A. Baumeister a. a. O.

[2]) E. Petersen hält nur eine für giallo antico und zwar die an der Nordseite zum Kolosseum hin. Röm. Mitth. 1889. S. 314 ff.

[3]) Röm. Mitth. 1889. s. a. a. O. Vgl. auch Röm. Mitth. 1891. S. 93.

in „umgekehrten Kannellierungen gehalten“, die oberen zwei Dritteile weisen die gewöhnlichen Hohlkehlen auf. Die etwas breiten Stege gehen in einer Linie von unten nach oben durch. Die Säulen sind gekrönt von einem reichen korinthischen *Kapitell.* Die Akanthusblätter umschlingen in drei Reihen den Kelch, sie sind gleich in der Zeichnung, doch verschieden in der Ausführung.

Den Säulen entsprechend zogen die Baumeister am Bogen selbst, jetzt stark restaurierte *Pilaster* nach oben, die in Material und Ausführung den Säulen gleichen. Auch die Pilaster krönt das gleiche Kapitell, das mit dem der Säulen oben nicht zu verwachsen scheint. Diese Säulen nun sind es, die dem Bogen das Torartige nehmen und ihm das Große, Monumentale verleihen; sie bringen in die Breitseiten Leben, Licht und Schatten hinein; sie ziehen den Blick gleich weiter nach oben und täuschen geschickt über mache Unvollkommenheiten hinweg.

Von diesen Säulen und Pfeilern flankiert wurden nun die *Durchgänge* durch das Mauerwerk gewölbt. Der mittlere Bogen erhielt die Höhe von 12.30 m und die Breite von 6.55 m, die seitlichen die Höhe von 8.20 m und die Breite von 3.35 m; ihre Tiefe entsprach der Tiefe des Mauerwerks mit 7.40 m.

Zu beiden Seiten des *Mittelbogens* in der Fläche zwischen der Bogenkante und den Pilastern wurden *Siegeszeichen* angebracht. Jetzt sind nur mehr Nietlöcher dort verblieben, deren Anordnung vermuten läßt, daß als vergoldete Bronzeverzierung hier römische Feldzeichen genommen wurden.

Der *Bogenansatz* oberhalb dieser Feldzeichen ist markiert durch eine stark vordringende Kranzleiste, und auf dieser baut sich die schönlinige Wölbung auf, die nach außen hin durch ein feines *Gesims* eingefaßt ist. Dieses Gesims scheint von einem trajanischen Monument hergenommen zu sein und wurde nun hier in neun gleich großen Stücken, vom Bogenansatz jedesmal bis zum Bogenschlüssel, als Einfassung gebraucht. Der Bogenschlüssel selbst trägt an der Nord- wie an der Südseite eine sitzende *Roma,* die ihr Vorbild am Bogen des Septimius Severus hat.

Vom Bogen des Severus wurden ebenfalls die Reliefs für die *Zwickel* der Bogen kopiert. Es sind Viktorien mit dakischen Siegestrophäen, rechte Schwestern der Viktorien an den Sockeln.

Ihre Haltung ist sehr unruhig, unruhiger noch die Gewandung, die in sechs bis acht Fetzen um ihre Glieder fliegt. An der Südseite sind sie im Profil, an der Nordseite en face gehalten.

Weshalb wohl diese Verschiedenheit, die einzige Verschiedenheit hierbei zwischen dem Bogen Konstantins und dem des Septimius Severus? Ob sich nicht eine Verbindungslinie ziehen läßt zwischen diesen Viktorien und denen an den Sockeln? Für die Südseite würde es dann so heißen: die Viktorien der Sockel — en face — ziehen dem Kaiser entgegen und reichen ihm ihre (respective seine) Trophäen, die Viktorien oben — im Profil — opfern ihre Trophäen der ewigen Roma. Und für die Nordseite würde es heissen: nach dem Durchzug des Kaisers folgen ihm die Viktorien der Sockel — alle im Profil zum Mittelbogen hin —, die Viktorien oben — en face — weisen ihre Trophäen der ihnen zugekehrten Stadt Rom und verkünden ihr laut die Taten des Kaisers.

Unter den Viktorien brachten die Erbauer, ebenfalls nach dem Vorbild des Severusbogens, die Genien der vier *Jahreszeiten* an. Nur der Winter ist mit dem Mantel angetan, die übrigen sind der Jahreszeit entsprechend mehr oder weniger unbekleidet. Jede Genie trägt ihr Symbol. Die Jahreszeiten wollen die ewige Dauer Roms verkünden.

Für die *Seitenbogen* nahmen die Baumeister diese Maße: 8.40 m für die Höhe, 3.40 m für die Breite, und die Tiefe war gegeben mit 7.40 m. Für Karnies, Einfassung und Schlüssel der Seitenbogen lieferten konstantinische Steinmetze eine handwerksmäßige, grobe Arbeit. Die Figur am Bogenschlüssel ist nicht mehr zu erkennen. Für die Zwickel der Seitenbogen arbeiteten die gleichen Meißel. Es sind Flußgötter und Nymphen dargestellt. Sie auf bestimmte Taten Konstantins deuten zu wollen, erscheint müßig; sie sind nichts anders als mißglückte Kopien ihrer schon schlechten Vorbilder am Bogen des Septimius Severus.

Nach Vollendung der Seitenbogen legten die Baumeister oberhalb des Bogenschlüssels den *konstantinischen Fries* [1]) ein. Es ist

---

[1]) Zum konstantinischen Fries siehe: Eusebius Hist. eccl. IX. 9· — Vita Constantini I, 48. — Eumener. Paneg. IX. X. — A. Nibby, Roma nell'anno MDCCCXXXVIII. Parte I. a. a. O. — O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Berlin 1898 I. Bd. 4. Kap. Die Schlacht an der Milvischen Brücke. — Die Artikel: Konstantin in Hauck Realenzyklopädie, im Kirchenlexikon und

das einzige Relief am Bogen, das nach Erfindung und Ausführung original konstantinisch erscheint. In der Breite von 0.90 m zieht er sich wie ein Band fast um den ganzen Bogen.

Die Erzählung des Reliefs beginnt an der *westlichen Schmalseite* mit dem *Kriegszug Konstantins* (Tafel V, 1). Soldaten zu Fuß und zu Pferd in voller Kriegsrüstung eröffnen den Zug. In der Mitte, alle übrigen durch seine Größe überragend, schreitet Konstantin daher, gefolgt von seinem Schutzgeist. Zu den Füßen des Kaisers jammert ein Barbar um Gnade. Den Schluß bildet ein Viergespann. Ob es ein Triumphwagen ist, ob der Triumphator Konstantin auf dem Wagen tront, die Verstümmelung läßt eine sichere Antwort wohl nicht mehr zu.

Ein paar Soldaten verbinden dieses Relief mit dem *westlichen der Südseite*, das die *Belagerung einer Stadt* bringt (Tafel V, 2). Die Stadt ist dargestellt durch hohe Mauern, die von fünf Festungstürmen überragt wird. Sie ist von einigen Soldaten verteidigt, aber ihre Gebärden scheinen anzudeuten, daß ihre Lage gefährlich ist. Tatsächlich kann der Ausgang nicht zweifelhaft sein, wie sich beim Heere der Belagerer zeigt. Diese sind teilweise schon soweit vorgedrungen, daß sie zwischen dem zweiten und dritten Befestigungsturm die Stadtmauer berennen. Die Hauptmasse der Belagerer aber steht vor den ersten Toren. Gallische Schwadronen stürmen heran, unterstützt von römischen Fußtruppen. In ihrer Mitte kämpft der Kaiser; auch hier überragt seine Größe alle übrigen, auch hier scheint er vom Schutzgeist begleitet. Sein ist der Sieg, denn hinter ihm her kommt eine Viktoria geflogen, die ihm die Siegespalme bringen will. Ein Baum bezeichnet am Ende die ganze Landschaft. Die Rüstung der römischen Soldaten mit Rundschild, Waffen, Helm und Fußbekleidung ist konstantinisch und zwar scheint sie bei Belagerern und Belagerten die gleiche zu sein.

Welche Siegestat Konstantins soll hier verherrlicht werden? Aus dem Kriege mit Maxentius kann es fast nur die Eroberung von Susa in Oberitalien sein im Frühjahr 312. Wie diese Tat dem

Constantin in Pauly-Wissowa Realenzyklopädie. — Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht 1876 I. Bd. S. 391 ff. — Daremberg-Saglio, Diction. des antiquités unter „congiarium". — Mitteil. der österr. Zentralkommission Neue Folge 16. 1890. S. 11. — L'Arte 1898. S. 98 ff. — A. Meißner, Altrömisches Kulturleben. Leipzig 1908. S. 111 ff.

Kaiser die Tore Italiens öffnete, so öffnete ihm die jetzt folgende Schlacht die Tore Roms: die *Schlacht an der Milvischen Brücke* (Tafel V, 3).

Da dieses Relief eine der ersten Darstellungen der Schlacht am Ponte Molle bringt, so seien zur Erkärung die Hauptzüge der Schlacht kurz wiedergegeben. Es war im Spätherbst 312. Konstantin hatte im Siegeszug Oberitalien unterworfen und näherte sich Rom. In Rom lag Maxentius, sein Heer mehr als fünfmal stärker, die Stadt auf Monate mit Getreide versorgt, durch den Ring der Mauern uneinnehmbar. Konstantin wußte dies, und doch zog er nach Rom im Vertrauen auf die Vorsehung, die ihn führte. Und die Vorsehung führte ihn gut. Durch die Haruspices veranlaßt, verließ unerwartet Maxentius Palast und Stadt und zog Konstantin entgegen.

Für seine großen Heeresmassen wählte Maxentius eine denkbar schlechte Stellung (in der Enge der beiden Tiberufer am Pons Milvius). Das Heer war auf beiden Ufern in Parallelstellung zum Flusse hin aufgestellt. Eine Schiffbrücke wurde schnell noch geschlagen, um die Verbindung wenigstens etwas zu bessern. Konstantin erkannte sofort die große Schwäche der Aufstellung. Numerisch ganz bedeutend zurück griff er mit der Reiterei an, im Vertrauen auf das Zeichen des Christengottes, der ihm in der Erscheinung den Sieg über die Heidengötter versprochen hatte. Sein ungestümer Mut riß die Soldaten mit und drängte die vorderen Reihen der Feinde auf den Fluß hin. Die hinteren Reihen, die dem Fluß am nächsten standen, suchten vorzurücken, um nicht in den Tiber gedrängt zu werden. Dadurch entstand bald eine heillose Verwirrung; in dieser Verwirrung brach die Schiffsbrücke zusammen, und was nicht niedergemacht wurde, kam in den Fluten um. Auch Maxentius ertrank in den Fluten. Der Rest ergab sich, und in wenigen Stunden war Konstantin Herr des Schlachtfeldes, und noch am Abend desselben Tages, am 28. Oktober 312, öffneten sich ihm die Tore der ewigen Stadt. Am folgenden Tage hielt er seinen Triumphzug [1]).

Diesen Hergang der Schlacht läßt das Relief trotz seiner Verstümmelung ziemlich deutlich erkennen. In der Mitte alle überragend

[1]) O. Seeck. a. a. O. Vgl. auch die Ausführungen von Karl Ritter von Landmann oben Seite 148 ff.

kämpft Konstantin, vor ihm her stechen gallische Schwadronen und römische Reiter alles nieder. Ihre Gegner sind die Panzerreiter des Maxentius, die von oben bis unten wie, auch ihre Pferde, mit Eisenschuppen bedeckt sind. Das Relief zeichnet klar, wie sie alle elend in den Fluten untergehen, da die Schar „a fronte armis, a tergo Tiberi amne premeretur" (Eum. Paneg. IX, 16). Hinter dem Kaiser und seinem Begleiter schwebt die Viktoria: Konstantin ist Sieger. Deutlich sieht man weiterhin am rechten und linken Ufer einige Brückenjoche, unter denen hochgehende Tiberfluten hervorbrechen. Zur Brücke eilen Fußsoldaten, nehmen aber nicht am Kampfe teil, entsprechend dem Gang der Schlacht. An der Brücke selbst liegt halbentkleidet ein bärtiger Alter, der wohl den Flußgott bezeichnen soll. Auf dem andern Tiberufer stehen zwei Signalbläser.

Ob diese Darstellung die Schlacht auf das rechte oder auf das linke Tiberufer verlegt, erscheint nicht klar ausgedrückt. Ebensowenig läßt es sich sicherstellen, ob die Schilde der Soldaten das Monogramm Christi tragen. Die Darstellung ist naiv, etwas ungeschickt, aber sie ist wahr. Mit einer gewissen Liebe sind die Panzerreiter des Maxentius behandelt. Wie auf den beiden vorhergehenden und auf den folgenden Reliefs, so ist auch hier Konstantin verstümmelt, was nach Absichtlichkeit aussieht.

Das nun folgende Relief an der *östlichen Schmalseite* bringt die Fortsetzung der Erzählung, den *Triumphzug* des Kaisers (Tafel VI, 1). Fußsoldaten und Reiter eröffnen den Zug, römische und barbarische Uniformen und Waffen wechseln ab und bringen Leben in das Getriebe. Schreckliche Feldzeichen, fliegende Drachen- und Fischungetüme, werden von den „Dragonern" getragen. In der Mitte ziehen Gefangene, die von Soldaten geführt werden. Nun folgt zum Schluße der vierrädrige Triumphwagen selbst, von dem Viergespann gezogen und von der Viktoria geführt. Auf dem Wagen sitzt der Imperator mit langen Triumphalgewändern angetan, ruhig und feierlich. Hinter dem Wagen folgen Soldaten mit römischen Feldzeichen. — Vergleicht man diesen Triumphzug mit dem Zug auf der Gegenseite, so ist der Triumphzug besser behandelt. Er ist lebhafter und doch zusammenhängender gehalten; Körper und Gewandung sind zwar nicht sonderlich klar, aber doch natürlicher als bei dem Gegenzug. Auch die Pferde sind nicht ganz so hölzern, und das Viergespann erinnert an bessere Vorbilder früherer Zeit.

Die konstantinischen Reliefs an der *Nordseite* reden von Frieden und Freude. Der Kriegslärm ist für den Augenblick verstummt, der Gegner ist tot, und nun heißt es für Konstantin, dem römischen Volke Wohltaten zu erweisen. Das östliche Relief der Nordseite schildert *eine Rede Konstantins an das Volk* auf dem Forum Romanum (Tafel VI, 2). Der Kaiser steht auf den Rostra, die nach vorn hin von sechsteiligen Marmorschranken eingefaßt sind. Er ist mit langen Gewändern angetan, die seine Linke zudecken und bis unten reichen, also „in großer Gala". Zu seiner Rechten stehen neun, zu seiner Linken sechs oder sieben Senatoren. Sie tragen die Aermeltunika und quer über der Brust eine breite Schärpe. Zu beiden Seiten der Rostra steht das Volk, das wohl auf der sacra via gedacht ist, zur Rechten des Kaisers stehen 22 Erwachsene und 1 Kind, zur Linken 22 Erwachsene und 2 Kinder. Zumeist sind sie angetan mit der Tunika, die an den Hüften aufgeschürzt bis auf die Kniee reicht. Darüber tragen sie eine paenula, die in zwei schmale Streifen geschnitten um die Schulter drapiert ist. Nur 4 tragen über der tunika eine pelegrina [1]). Den Hintergrund auf diesem Relief bilden zur Rechten des Redners die Basilika Julia und ein Bogen, zur Linken wohl der dreitorige Bogen des Septimius Severus. Die zwei sitzenden Gestalten scheinen Götterbilder zu sein. Ob nicht der Zeichner für diese Darstellung bei den Schranken der Rostra eine Anleihe gemacht hat?

Ueber dem *westlichen Seitenbogen* folgt die letzte Darstellung, die *Geldspende an das römische Volk* (Tafel VI, 3) [2]). Es war üblich, daß die römischen Kaiser bei besonderen Gelegenheiten dem Volke eine Spende gaben; hier mag die Spende nach dem Triumphzug abgebildet sein. Der Kaiser sitzt auf dem suggestum und teilt die Münzen aus. Es ist der Moment dargestellt, wie er einer tiefer stehenden und mit einer Toga bekleideten Person auf einem Brettchen die Spende hinreicht, die sie mit ihrem Gewand auffängt. Der Kaiser ist umgeben von mehreren Senatoren, die sich an der Spende beteiligen. Die Verteilung an das Volk findet in vier verschiedenen Büros statt. In jedem Büro mit Tischchen und Bank sind vier Personen, ein Austeiler, zwei Aufseher und der

---

[1]) L'Arte a. a. O. S. 118.

[2]) E. Petersen, Vom alten Rom 1911. S. 67 läßt die Spende „vielleicht in einer Basilika" vorsichgehen.

Empfänger, der hier gegen Ausweis der tessera seine Gabe bekommt. Die Darstellung des Volkes, wie es auf den Goldregen wartet, ist ungemein naiv und anziehend.

Mit diesem Relief schließt der konstantinische Fries. Wohl weist die Arbeit viele falsche Linien und Gestalten auf, wohl fehlt die richtige Darstellung von Gruppen, es ist nur eine Häufung von Einzelpersonen, wohl mag die Einzelfigur puppenhaft sein, aber man sieht bei alledem doch, daß sie teilweise mit Liebe, Sorgfalt und kindlichem Gemüt ausgearbeitet sind. Besonders die beiden Reliefs zur Stadtseite hin sind in ihrer Erzählung gut wiedergegeben. Sie haben nur das Unglück, immer mit dem Köstlichsten verglichen zu werden, was die beste Kaiserzeit geschaffen hat, mit den *acht runden Jagdreliefs*[1]).

In die mit geglättetem roten Porphyr ausgelegte freie Wandfläche — wie einige Reste an der Nordseite beweisen — oberhalb des konstantinischen Frieses setzten die Baumeister acht Rundreliefs ein. Vier sind an der Nordseite, vier an der Südseite. Sie haben einen Durchmesser von 1.95 m. Sie gehören paarweise zusammen und stellen eine Jagd und das Jagdopfer an den Gott dar, dem das erlegte Tier heilig war. Ihre jetzige unrichtige Anordnung am Bogen ist diese:

Ueber dem westlichen Seitenbogen der Südseite:

1. Das erste Relief: „*Auszug zur Jagd*". Aus einem großen, schön gewölbten Torbogen tritt die Jagdgesellschaft ins Freie. Der Kaiser in hochgeschürzter Kleidung ist begleitet von mehreren Freunden, welche die Jagd mitmachen werden. Zwischen dem Jagdhund und dem Jagdroß steht eine „Antinousgestalt" mit dem krausen Haar, der flachen Stirn, den schwermütigen Augen, heißen Lippen und schöner, straffer Körperlinie. Die Landschaft wird angedeutet durch einen knorrigen, mit der Rundung des Reliefs schiefwachsenden Baum.

2. Es folgt das „*Opfer an Silvan*". Der Kaiser steht vor bekränztem Altar, oberhalb dessen, auf einem höheren Postament,

[1]) Aus der sehr umfangreichen Literatur über diese Reliefs seien angeführt: Röm. Mitth. 1889. S. 314 ff. (E. Petersen). Revue archéologique IV série, tome XV. Paris 1910 S. 119 ff. Pl. T. XVII (S. Reinach). Röm. Mitth. 1911. S. 214 ff. (M. Bieber). E. Petersen, Vom alten Rom, a. a. O.

eine Statue Silvans steht. Der Kaiser ist im Begriffe, die Opferhandlung zu vollziehen, der die Begleiter assistieren. Hinter dem Altar des Gottes steht etwas erhöht eine Person der Jagdgesellschaft, die den Gott mit einem Kranze schmückt. Zur Bezeichnung der Landschaft schlingt sich ein mächtiger Baum nach oben. Dieser Baum trägt zwischen den beiden Aesten oberhalb der Statue Kopf und Fell des dem Silvan geheiligten Bären, den der Kaiser soeben erlegt hat.

Ueber dem östlichen Seitenbogen der Südseite:

3. Die *„Bärenjagd“* selbst. Der Kaiser in fliegenden Gewändern setzt hoch zu Roß, das fast aus dem Rahmen des Reliefs herausspringt, einem prächtigen Bären nach. Im Augenblicke wird er ihn mit seiner Lanze niederstechen. Sein Begleiter verfolgt aufmerksam den Wurf des Kaisers. Die Landschaft ist im Hintergrunde durch einen mit der Rundung wachsenden Baum dargestellt.

4. Das *„Opfer an Diana“*. Während Silvan im Profil und unbekleidet dargestellt erscheint, steht Diana en face oberhalb des Altars und beherrscht die Mitte. Von ihren Insignien trägt sie die Mondsichel, die hochgeschürzte Tunika, Jagdschuhe und in der Rechten die Hasta. Sie steht zwischen zwei Bäumen, in deren Zweigen der Kopf des ihr geheiligten, vom Kaiser soeben erlegten Ebers aufgehängt ist. Rechts und links vom Altar steht die Jagdgesellschaft. Der Kaiser hat sein Haupt halb verhüllt, um die Opferhandlung zu vollziehen, der die Freunde beiwohnen. Das Relief ist umrahmt von zwei Bäumen.

An der *Nordseite* über dem östlichen Torbogen beginnt die zweite Gruppe der Reliefs.

5. Zunächst die *„Eberjagd“*. Ein kolossaler Eber ist als Jagdbeute ausersehen, und der Kaiser setzt hoch zu Roß ihm nach. Der Gestus des Todesstoßes ist nicht so dramatisch zum Ausdruck gebracht, wie auf der Bärenjagd. Auch die Gruppierung des Gefolges ist ruhiger als dort. Der in Konstantin umgeänderte Kaiser trägt im Grund des Reliefs den Nimbus. Am Hintergrunde wendet sich die wegschauende Antinousgestalt an die nachfolgenden Teilnehmer. Wasser, Pflanzen und Bäume geben die Landschaft.

6. Das *„Opfer an Apoll“*. Es ist das Opfer zum Auszug, damit der Gott ein gutes Gelingen und eine heile Rückkehr gebe. Aehnlich

wie beim Dianaopfer steht Apoll auf bekränztem Altar in der Mitte zwischen zwei Bäumen. Seine Insignien machen ihn unzweifelhaft kenntlich. Der Kaiser vollzieht unverhüllt das Opfer, bei dem ihm sein Begleiter assistiert, während das Gefolge zum Aufbruch schreitet.

Ueber dem westlichen Torbogen:

7. Die *„Löwenjagd“*. Es ist nicht sosehr die Löwenjagd selbst, als vielmehr die Zusammenkunft nach der Jagd. Als Beute liegt ein mächtiger Löwe langhingestreckt zu ihren Füßen. Die Gruppe der Jagdgesellschaft wird beherrscht durch den auch hier in Konstantin umgeänderten und mit dem Nimbus gezeichneten Kaiser, der in lebhaftem Gespräch mit seinen Begleitern steht. Die Diener führen die Pferde fort, die Jagd ist zu Ende. Zwei Bäume schließen den Hintergrund ab.

8. Den Schluß bildet das *„Opfer an Herkules“*. Der Kaiser, den der Nimbus zeichnet, steht vor dem bekränzten Altar und opfert verhüllten Hauptes dem Gotte, dem der Löwe eigen ist. Dieser Gott sitzt unbekleidet an den Pfosten eines Tempels hoch oberhalb des bekränzten Altars, ganz ohne Verbindung mit ihm. In seiner Linken schwebt die Nike, er hat seine Beute erhalten, man sieht den Löwenkopf mit herunterhängendem Fell. Die Begleiter des Kaisers wohnen der Handlung bei.

Was wollen und sollen nun diese Reliefs am Konstantinsbogen? Wenn die Reliefs trajanisch [1]) sind, — entweder direkt trajanisch oder von Hadrian seinem Adoptivvater Trajan geweiht —

[1]) Napoleon III. hatte von diesen Reliefs Gipsabgüsse machen lassen. Diese Abgüsse hat S. Reinach photographiert und gibt sie in der Revue archéologique a. a. O. wieder. Er äußert sich dabei über die verschiedenen Ansichten u. a.: S. 122. 3°. Les médaillons sont rélatifs à Hadrien, dont les exploits cynégétiques, attestés par les textes, y sont très exactement rappelés. Mais alors l'empereur devrait être barbu, et le personnage qu'on a pris pour Hadrien, dans le cortège ne saurait être Hadrien.

Auf diese dritte Ansicht gibt er folgende Antwort: S. 123. Dans l'état actuel de la controverse, je crois que l'opinion n° 3 est la plus vraisemblable, car il est bien difficile de faire abstraction des têtes ressemblant à celle d'Antinoüs. D'autre part, le fait de la substition de plusieurs têtes impériales à d'autres plus anciennes est absolument hors de doute pour qui étudie les moulages à Saint-Germain.

M. Bieber führt in Röm. Mitth. 1911. a. a. O. die Untersuchungen Reinachs weiter. Dabei sagt sie S. 216: „Immer wieder findet man Beziehungen zwischen den Medaillons und sicher hadrianischen Monumenten“.

so ließe sich mit der Verwendung am Bogen wohl die Erzählung vereinigen, Konstantin habe den Kaiser Trajan wegen seiner vielen Denkmäler und Inschriften das „Unkraut an der Mauer" genannt [1]). Deshalb hätten die Baumeister nicht lange gezögert, was der Meißel dem Trajan Schönes gewidmet, nach Möglichkeit für Konstantin umzuändern und am Bogen zu verwenden. Wie dem auch sei, da diese Reliefs nicht etwa spezifisch trajanische oder hadrianische Taten erzählen, sondern den Taten des Herkules entsprechende, immer gefährlicher werdende Jagdabenteuer darstellen, so ließen sie sich dem wagemutigen Konstantin schon zueignen.

An der Nordseite erscheinen die Köpfe des Kaisers sicher verändert; in der „Eberjagd" wie in der „Löwenjagd" hat der Kaiser den konstantinischen Kopf mit dem Nimbus, in den zwei anderen Reliefs der Nordseite — dem Apollo- und Herkulesopfer — scheint der frühere Kopf in den eines bärtigen Mitkaisers Konstantins umgeändert [2]). Vielleicht ist ein Grund für diese verschiedene Umänderung folgender: Konstantins Stellung und persönliche Hinneigung zum Christentum war nach der Schlacht an der Milvischen Brücke nicht mehr unbekannt. Dieser Bogen wurde ihm errichtet für den Sieg, den er dem Christengotte zuschrieb. Darum mag es unterblieben sein, den Kaiser bei direkt und ausschließlich paganen Handlungen, wie dem Apollo- und Herkulesopfer, persönlich auftreten zu lassen.

Für die Veränderungen der Südseite läßt sich eine sichere Angabe kaum machen.

Die richtige Anordnung der Reliefs wäre diese:

a. Auszug zur Jagd (1.) mit Opfer an Apoll (6.)
b. Eberjagd (5.) mit Opfer an Diana (4.)
c. Bärenjagd (3.) mit Opfer an Silvan (2.)
d. Löwenjagd (7.) mit Opfer an Herkules (8.).

Die Reliefs waren ursprünglich farbig gehalten, dem Kaiser gab man als der Hauptperson überall den goldenen Nimbus. Sie müssen darum in dem Porphyruntergrund eine köstliche Zierde des Bogens abgegeben haben.

---

[1]) J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen, Leipzig 1880. S. 323.
[2]) E. Petersen, Vom alten Rom a. a. O.

Entsprechend diesen Rundreliefs in Form und Größe wurde auf der *östlichen Schmalseite* ein *Heliosrelief* und auf der *westlichen Schmalseite* ein *Selenerelief* angebracht, um den Rhythmus der Tageszeiten anzugeben. *Helios* steigt auf einem Viergespann aus dem Ozean hervor und stürmt in wilder Fahrt voran; vor ihm fliegt Lucifer. Der Ozean ist angedeutet durch einen bärtigen Alten, der halb entblößt sich zu erheben scheint. Auf der Westseite *Selene*. Sie steht im Begriffe, auf ihrem Zweigespann in den Ozean zu tauchen, begleitet vom Abendstern. Selene trägt das ihr eigene, über ihrem Kopf bogenförmig flatternde Gewand. Der Ozean ist auch hier wie auf der Ostseite personifiziert; nur scheint der Alte hier sich zur Ruhe legen zu wollen. Die Ausführung dieser beiden Rundreliefs entspricht der Zeit ihrer Entstehung; — konstantinische Steinmetze haben sie geschaffen — doch scheint ihre Erfindung einer besseren Zeit anzugehören [1]).

Oberhalb der Rundreliefs der Breitseiten setzten die Baumeister auf einen schmalen Fries folgende Zeichen:

An der Nordseite

östlich	westlich
VOTIS · X·	VOTIS · XX·

An der Südseite

westlich	östlich
SIC · X·	SIC · XX·

Die Aufklärung dieser Zeichen kann die Zeit der Errichtung des Bogens in etwa sichern. Es war im römischen Reiche Sitte, daß den Cäsaren das imperium vom römischen Volke durch Akklamation für fünf oder für zehn Jahre übertragen wurde. Kaiser Augustus hatte diese Akklamation wenigstens dem Scheine nach beibehalten, um dem römischen Volke den Uebergang von der Republik zur Monarchie weniger fühlbar zu machen. Diese Sitte war auch noch zur Zeit Konstantins in Uebung. Nun war dem etwa achtzehnjährigen Konstantin nach dem Tode seines Vaters Konstantius Chlorus das imperium am 25. Juli 306 in England übertragen worden. Bald darauf erfolgte seine Anerkennung als Cäsar durch Galerius und die noch fehlende als Augustus durch Maximinian.

[1]) Beschreibung der Stadt Rom. 1837. III. Bd. 1. Abt. S. 314.

Es würde also die Akklamationsformel VOTIS · X · — SIC · X · das Jahr 315/316 ergeben, und die folgende VOTIS · XX · — SIC · XX · das Jahr 325/326, d. h. es wurden 315 zu Rom die decennalia Konstantins gefeiert und dabei die Feier der vicennalia versprochen, die auch tatsächlich im Sommer 326 mit großer Pracht in Rom begangen wurden. Es würde sich also für den Bogen um das Jahr 315/316 oder 326 handeln. Die Errichtung des Bogens vor 316, etwa 312[1]), zu setzen, erscheint schon aus technischen Gründen nicht angängig, da die Schlacht am 28. Oktober 312 stattfand und Konstantin bald darauf nach Oberitalien zog, um seine Schwester Konstantia mit Licinius zu verheiraten. Der Bogen hätte also in unglaublich kurzer Zeit aufgerichtet werden müssen, was damals nicht mehr möglich war. Außerdem spricht gegen das Jahr 312 der Ausdruck „Maximus" in der Inschrift; dieser Titel wurde dem Kaiser Konstantin erst 315 übertragen.

Die Errichtung aber auf 326 anzusetzen, erscheint schon deshalb gewagt, wenn man bedenkt, daß Konstantin damals auf dem Gipfel seiner Macht als ausgesprochen christlicher Kaiser stand, und daß die immer klug berechnenden Römer es sicher nicht für opportun gehalten hätten, dem Triumphbogen des mächtigen christlichen Kaisers für seinen durch den Christengott errungenen Sieg einen solch stark paganen Mantel zu geben.

Es erscheint deshalb einfach und natürlich anzunehmen, daß der Triumphbogen dem Kaiser 312 mit Verleihung des Titels als „ältester Augustus" versprochen und 315/16 gewidmet wurde.

Der Bogen war jetzt bis zur Höhe von 13 m gediehen und nun galt es, für die Säulen und Pilaster ein entsprechendes *Gebälk* zu schaffen. Was die Baumeister bei alten, besonders trajanischen Monumenten nicht fanden, schufen sie selbst. Das 2,20 m hohe Gebälk setzt sich zusammen aus dem grob gearbeiteten Architrav von 0,75 m Höhe, aus dem Fries von 0,60 m Höhe und dem Karnies von 0,85 m Höhe. Letzteres ist reich, doch verschieden gut geziert mit Zahnschnitt, Eierstab und anderem Ornament; es trägt sehr stark aus, ist wuchtig und schwerfällig. Der Attika aber gibt es einen festen Halt.

---

[1]) Vgl. Th. Mommsen in Abhandlungen der Sächs. Ges. II. Bd. Abt. d. philol. A. I. Bd. 1850. S. 602.

Oberhalb des Karnieses zogen die Baumeister jetzt die *Attika* auf, 6,70 m hoch, und nahmen für sie Werkstücke und Architekturteile von alten, teils trajanischen Monumenten. Auf die Vorsprünge des Gebälks über den Säulen setzten sie Sockel von 1,60 m Höhe, und auf diese stellten sie *Barbaren*, prächtige Gestalten von 3 m Höhe in violett geadertem Pavonazzetto gearbeitet. Sie stammen aus trajanischer Zeit; es wurden die gleichen Gestalten auf dem Trajansforum gefunden. Diese acht gefesselten Barbaren sind in lange weite Mäntel gehüllt. Der Mantel ist auf der rechten Schulter zusammengesteckt und zeigt bei allen fast die gleiche Drapierung. Ihr aufgeschürztes Aermelgewand reicht bei fünf Gestalten bis auf die Knie, bei dreien geht es noch einige Handbreit tiefer. Ihre Beinkleider sind oberhalb der Schuhe zusammengebunden. Von diesen Gestalten geht die Erzählung, Lorenzino de Medici habe unter Clemens VII. um 1525 nachts heimlich die Köpfe abschlagen und diese nach Florenz bringen lassen. Doch dagegen spricht, daß Florenz von diesen Köpfen nichts weiß, und daß sich bei der Restaurierung unter Clemens XII. im Jahre 1733 im Schutt unter dem Bogen ein Kopf wiederfand, der jetzt im vatikanischen Museum im Braccio nuovo steht. Bei dieser Restaurierung wurden die fehlenden Köpfe und Hände von sieben Barbaren durch Pietro Bracci ergänzt. Der achte Barbar — der östlichste an der Südseite — wurde durch denselben Meister ganz erneuert und der alte Rumpf wurde in das kapitolinische Museum gebracht. Da es fraglich erscheint, ob die damaligen Ergänzungen genau den Originalen nachgebildet wurden, so lassen sich aus der Verschiedenheit der Köpfe und Kopfbedeckung sichere Schlüsse nicht ziehen.

Zum weitern Schmucke der Attika fügten die Baumeister in die Felder oberhalb der kleinen Durchgänge an den Breitseiten je zwei *oblonge Reliefs* ein von 3,10 m Höhe und 2 m Breite. Die jetzt sehr stark restaurierten und ganz für Konstantin umgeänderten Reliefs wurden wahrscheinlich einem Monument entnommen, das zu Ehren Marc Aurels (161—180) errichtet war. Die Reliefs für trajanische zu halten geht schon deshalb nicht an, weil die wenigstens teilweise sicher antiken Köpfe der Erwachsenen Bärte tragen, während die trajanische Zeit unbärtig war. Diese acht Reliefs stellen Begebenheiten aus dem Leben und den Markomannenkriegen

Marc Aurels dar; drei andere, die zu demselben Zyklus gehören, sind jetzt im Konservatorenpalast [1]). Da es Taten waren, die zum Leben eines jeden Kaisers passen konnten, so war ihre Verwendbarkeit für den konstantinischen Bogen gegeben.

Die Reliefs der *Südseite*, von Westen her angefangen, stellen dar:

1. Der Kaiser steht auf dem Suggestum — hinter ihm sein Schutzgeist — und spricht zu der vor ihm versammelten Menge. Mehrere Barbarenfürsten stehen im Vordergrunde, von römischen Soldaten umgeben. Den Hintergrund bilden zwei Torbogen, unter denen Siegessäulen sichtbar sind. Alle Barbarenfürsten tragen Bart, die Soldaten teilweise, der Kaiser infolge der Restaurierung nicht.

2. In diesem Relief herrscht lebhaftes Treiben. Der Kaiser steht auf dem Suggestum — auch hier vom Schutzgeist begleitet — und mit den gleichen Gewändern angetan. Heftig gestikulierende Soldaten schleppen einen Barbar vor den Kaiser. Das wilde Benehmen der Soldaten scheint anzudeuten, daß sie den Gefangenen eben erst auf frischer feindseliger Tat ertappt haben. Im Hintergrund stehen mehrere Feldzeichen. Weder Architektur noch Landschaft ist angedeutet.

3. Der Kaiser, vom Schutzgeist begleitet, steht auf dem Suggestum und hält eine Anrede an das Heer, das durch fünf römische Offiziere und durch zwei Barbaren vertreten ist. Im Hintergrund sieht man zwei Feldzeichen und einige Lanzen. Es fehlt jeder Anhaltspunkt für eine genauere Fixierung dieser Begebenheit.

4. Das vierte Relief stellt das Staatsopfer der Suovetaurilia dar. Soldaten und Offiziere eröffnen den Zug und umstehen die Opferhandlung, die vom Kaiser selbst vollzogen wird. Der Kaiser ist von den Opferpriestern, die sich mit den Opfertieren beschäftigen, und von Musikbanden und großem Gefolge umgeben. Im Vordergrunde steht das Schwein, etwas zurück der Widder und im Hintergrund der Stier. Dem Kaiser wird ein Täfelchen mit der Opferformel vorgehalten. Den Hintergrund bilden Feldzeichen verschiedener Art.

Die Reliefs der *Nordseite* reden mehr von Frieden.

5. Das erste östliche Relief erzählt den Einzug des Kaisers in Rom. Roma mit Helmzier und Lanze begrüßt den Kaiser und

[1]) E. Petersen, Vom alten Rom, a. a. O. u. S. 23 ff.

führt ihn durch das festlich geschmückte Stadttor in die Stadt. Der Kaiser ist begleitet von mehreren symbolischen Gestalten; über ihm schwebt eine Viktoria mit einem großen Siegeskranz. Den Hintergrund schließt ein Tempel ab, vielleicht der Tempel des Mars außerhalb der Mauern.

6. Der Kaiser steht mit Soldaten und Gefolge vor einem Weib, das halb bekleidet auf dem Boden sitzt. Es stützt sich mit dem linken Arm auf einem Rad und hält die rechte Hand, eine Gabe erbittend, auf den Kaiser zu. Im Hintergrunde stehen etwas gegen einander geneigt zwei Torbogen, von denen einer bekränzt ist. Solange die Reliefs als trajanisch galten, galt dieses als eine Widmung an Trajan für die Restaurierung der Via Appia.

7. Wiederum eine Tat, die von Frieden und Wohltun redet. Der Kaiser sitzt auf einer Erhöhung, von seinem Gefolge umgeben. Zu seinen Füßen steht das römische Volk, das durch drei Männer, eine Frau und ein Kind dargestellt wird. Es wird sich um eine ähnliche Begebenheit handeln, wie etwas unterhalb der konstantinische Fries sie darstellt, nämlich um die Beschenkung des Volkes.

8. Der Kaiser, von seinem Schutzgeist begleitet, sitzt oberhalb des Suggestum. Vor ihn schleppen römische und barbarische Soldaten einen alten Barbarenfürsten, der sich müde auf einen jüngeren Mann stützt. Im Hintergrund stehen verschiedenartige Siegeszeichen. Dieses letzte Relief scheint hier nicht auf seinem richtigen Platz zu stehen, mit seiner kriegerischen Darstellung paßt es zu den Kriegsszenen der Südseite, während dort die Opferhandlung (Nr. 4) eher zur Nordseite zu gehören scheint. Ein Vertauschen von Nr. 4 mit Nr. 8 würde beiderseitig eine geschloßene Reihe ergeben. Vielleicht ist es auch hier der gleiche Grund wie bei den Jagdreliefs: Konstantin hat an der verkehrsreichen Stadtseite nicht an einer paganen Opferhandlung beteiligt sein wollen.

Der Höhe der oblongen Reliefs entsprechend wurden auf den beiden Schmalseiten gleichfalls *grosse Reliefs* angebracht. Sie bilden mit den Reliefs im mittleren Durchgange eine Erzählung. Diese Erzählung beginnt an der Ostseite im Mitteldurchgange mit dem Eingang des Kaisers in die Stadt Rom. Von Roma, die Speer und Helmzier trägt, geführt betritt der siegreich heimkehrende Imperator die Stadt. Ueber ihm, ein wenig erhoben, hält eine Viktoria

den Siegeskranz, hinter ihm folgt die kaiserliche Eskorte. Der andere Teil dieses Reliefs bringt den Grund für die Krönung, es ist der Sieg des Kaisers über die Barbaren. Die Römer, wie immer die Sieger, schlagen die tapfer sich wehrenden Barbaren zu Boden, von denen einige um Gnade und Leben flehen. Das Schlachtgetümmel setzt sich dann fort in dem Relief auf der Ostschmalseite. Daran schließt sich das Relief an der Westseite des Mitteldurchganges, wo wiederum der Kaiser hoch zu Roß gegen die Feinde anstürmt und im Begriffe steht, seinen Gegner mit der Lanze zu durchbohren. Den Schluß bildet das Relief auf der Westschmalseite mit der Unterwerfung der Barbaren, die zum Zeichen des Gehorsams bereit sind, auf die lange Haartracht, den Schmuck des freien Mannes, zu verzichten.

Diese 4 Teile zusammen ergeben bei 2 m Höhe eine Länge von 15 m, und doch scheint das ursprüngliche Relief noch größere Ausdehnung gehabt zu haben, wie die beiden Enden es andeuten. Es sind Szenen aus den dakischen Kriegen Trajans. Für einen Triumphbogen Trajans sind ihre Dimensionen zu groß. Der ganze Unterschied der Kunst drängt sich einem auf, wenn man im Mitteldurchgang steht und seinen Blick von diesen gewaltigen Kampfszenen „die allerdings nicht mehr ganz im Geiste des Reliefs gedacht sind“ [1]) auf die verkrüppelten konstantinischen Gestalten an den Postamenten gleiten läßt.

Zu beiden Seiten der Reliefs im Mitteldurchgang haben die Baumeister Siegeszeichen aus vergoldeter Bronze eingelassen, um in den wahrscheinlich nicht kassettierten Durchgang Leben und Farbe hineinzubringen. Den gleichen Zweck erfüllten die Ruhmestitel, die dem durchziehenden Kaiser Konstantin entgegenstrahlten, nämlich von der Westseite her:

LIBERATORI VRBIS

und von der Ostseite her

FVNDATORI QVIETIS.

Mit den trajanischen Kampfesszenen darunter, die für Konstantin wie überall in gleicher Weise umgeändert wurden, haben diese Ruhmestitel wohl kaum einen Zusammenhang.

[1]) J. Burkhardt, Der Cicerone a. a. O.

Den Reliefs des Mitteldurchganges entsprechend wurden in den beiden seitlichen Durchgängen *Porträtbüsten* angebracht. Ihre vollständige Verstümmelung läßt ein sicheres Urteil nicht mehr zu; doch erscheint die Annahme berechtigt, daß es wohl Büsten von Mitgliedern der kaiserlichen Familie waren [1]).

Die Widmung des Bogens gibt auf beiden Breiteseiten die Inschrift wieder [2]).

So lautet die Inschrift:

IMP · CAES · FL · CONSTANTINO MAXIMO
P · F · AVGVSTO · S · P · Q · R·
QVODINSTINCTVDIVINITATISMENTIS
MAGNITVDINECVMEXERCITVSVO
TAMDETYRANNOQVAMDEOMNIEIVS
FACTIONEVNOTEMPOREIVSTIS
REMPVBLICAMVLTVSESTARMIS
ARCVMTRIVMPHISINSIGNEMDICAVIT

Die Inschrift ist in Marmor eingehauen; die eingehauenen Buchstaben sind mit Nietlöchern versehen, und darin waren die vergoldeten Bronzelettern eingelassen.

Wohl zuerst Venuti [3]) glaubt die Ursprünglichkeit der Inschrift bezweifeln zu müssen; er schreibt „si vole che l'INSTINCTV DIVINITATIS sia stato aggiunto dopo essendo qui il marmo più basso e i fori delle lettere confuse". Andere wollten andere Veränderungen wahrgenommen haben. Als die ursprüngliche Inschrift, von der man noch an der strittigen Stelle „instinctu divinitatis" die Linien der früheren Buchstaben zu sehen glaubte, setzte man statt des obigen Ausdruckes etwa DIIS FAVENTIBUS oder NVTV IOV OPT MAX oder ähnliche Worte paganen Inhalts. Die Umänderung in das vermeintlich christliche „instinctu divinitatis" schob man

[1]) Jordan-Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum I. Band. 3. Abt. Berlin 1907. a. a. O.

[2]) Bullettino di Archeologia cristiana del Cav. G. B. de Rossi. Anno I. Roma Luglio 1863. No 7. S. 49 ff.; desgl. Agosto 1863 No 8. S. 57 ff.; desgl. Unter Miscellen 1863 S. 86 und 1864 S. 38. Die Untersuchung über die Inschrift faßt zusammen: Ferd. Piper in Theol. Studien und Kritiken 1875. S. 67 ff. — Corp. inscr. lat. VI. 1. No 1139. — Dessau, Inschriftensammlung 694.

P. F. = Pio Felici. — Konstantin nannte sich: Imperator Caesar Flavius Valerius Constantinus Augustus.

[3]) A. Venuti, Descrizione topografica. Roma antica. I. a. a. O.

Konstantin selbst zu, da der ursprünglich heidnische Ausdruck seine christliche Anschauung beleidigt habe. Bis in die sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts wechselten die Versuche, diese Frage zu lösen.

Da wurden im Jahre 1863 auf Antrag Napoleons III. Gipsabgüsse von einzelnen Teilen des Bogens und auch von der Inschrift gemacht. Bei dieser Gelegenheit untersucht nun de Rossi die Inschrift an Ort und Stelle und findet folgendes: Die Inschrift ist nicht auf vorgesetzten Marmortafeln, sondern auf Marmorblöcken eingehauen, die zugleich Werkstücke des Baues sind [1]). Weiter fand de Rossi, daß die Löcher, in denen die Bronzelettern festgenietet waren, alle deutlich sichtbar und ganz regelmäßig seien, und daß man nicht eins am falschen Platze fände [2]). Ebenso fand er, daß der Marmor an der kritischen Stelle nicht abgeschabt und um nichts tiefer sei, als bei andern Wörtern; Stücke, Linien oder irgendwelche Spuren früherer Wortzeichen fanden sich dort nicht vor. Dagegen fanden sich an anderen Stellen Ueberbleibsel von Worten und Verzierungen, ein Beweis dafür, daß selbst diese Steine von früheren Denkmälern genommen waren.

De Rossi kommt zu folgendem Endresultat: „infine le parole »instinctu divinitatis« non sono punto diverse dalle precedenti e dalle seguenti, esse sono evidentemente originali e vergini da qualsivoglia alterazione“ [3]).

---

[1]) Schon Bunsen (Beschreibung der Stadt Rom, a. a. O.) und Nibby (Ant. Nibby Roma nell'anno MDCCCXXXVIII a. a. O.) hatten nachgewiesen, daß die Annahme, der Bogen sei urspünglich trajanisch und erst später sei ihm der konstantinische Mantel umgehängt worden, unberechtigt sei, denn die sicher konstantinischen Teile seien alle „scolpiti nel vivo dell'arco stesso“ und könnten darum nicht bei einer nachträglichen Rekonstruktion für Konstantin vorgesetzt sein.

[2]) Die Nietlöcher in den strittigen Buchstaben von »instinctu divinitatis« sind nach Art, Zahl und Anordnung dieselben wie in den gleichen Buchstaben andrer Wörter; z. B. hat I immer zwei, N vier, S drei, D drei Nietlöcher an denselben Stellen usw. Auch mag man den für die vermeintliche Umänderung verwendbaren Platz berücksichtigen, so besteht INSTINCTV DIVINITATIS aus 20 Buchstaben darunter 6 I, DIIS FAVENTIBVS aus 14 Buchstaben darunter 3 I und NVTV IOV OPT MAX aus 13 Buchstaben, darunter 1 I.

[3]) In Revue archéologique Sept. 1863. S. 250 kommt R. de Fleury nach Untersuchung der Lettern unabhängig von de Rossi zu dem gleichen Resultat, daß eine spätere Umänderung nicht vorliege.

Die Inschrift besagt klar und deutlich den Zweck des Triumphbogens; nur die vordem strittigen Worte „instinctu divinitatis“ werden verschieden ausgedeutet [1]).

Zu ihrer Erklärung zwei Worte:

Konstantin war als Kind zeitweise in christlicher Umgebung aufgewachsen, er sah seinen Vater Konstantius Chlorus christenfreundlich. Als er noch jung das Imperium erlangte, folgte er den Traditionen seines Vaters, teils aus innerer Ueberzeugung, teils weil er alle christenverfolgenden Kaiser hatte elend umkommen sehen. Nun kam der Krieg mit Maxentius. Der berühmte, historisch nicht anfechtbare Traum und seine Interpretation durch die christlichen Bischöfe ließen den Kaiser das Signum Christi auf das Labarum setzen. Das Signum siegte und Konstantin schrieb diesen Sieg dem direkten Eingreifen des Christengottes zu. Doch der Senat und das römische Volk in seiner Masse waren noch heidnisch, das ganze Staatswesen war noch heidnisch, und damit mußte Konstantin rechnen. Aus diesem Milieu heraus scheint der Ausdruck „instinctu divinitatis“ entstanden, weder direkt heidnisch, noch ausschließlich christlich, sondern ein Kompromiß. Die beiden Worte erscheinen als eine Uebersetzung des im Neuplatonismus beliebten Ausdrucks τὸ θεῖον, wie er auch im sog. Mailänder Edikt und in der christlichen Literatur dieser Zeit sich findet.

Jetzt war das Mauerwerk fertig, jetzt kam noch die Krönung des Ganzen. In die Mitte stellten die Baumeister die vergoldete *Quadriga* [2]) mit dem Triumphator, als lebendigen, vollen und breiten Abschluß. An die Seiten aber stellten sie vergoldete Siegeszeichen und Statuen. Das restaurierte Dach des Bogens hat von alledem nicht eine Spur behalten.

Und nun ist der Bau zu Ende, nun ist der Bogen fertig und der fertige Bogen war ein farbenprächtiges monumentum triumphale. Flankiert von den Kaiserpalästen des Palatin, von den Bogen und Basiliken der sacra via, vom Amphitheatrum in all

---

[1]) La Civiltà cattolica. Anno XV. vol. X. Roma 1864. S. 601 ff.

[2]) Wenn zeitgenössische Schriftsteller berichten, der arcus Constantini habe nicht die Quadriga, sondern nur die Kolossalstatue des Kaisers getragen, so scheint bei ihnen eine Verwechslung mit einem andern arcus divi Constanini, der in der elften Region stand, vorzuliegen.

seiner Pracht, inaugurierte er jetzt gegen diese heidnische Welt die christliche via triumphalis.

Und nun der Triumphzug selbst. Zahllose, siegreich jubelnde Soldatenmassen, römische, gallische, barbarische, zu Fuß und zu Pferd eröffnen mit ihren Feld- und Siegeszeichen den Zug. Dann feierlich ernst der Senat und dann, auf goldenem Siegeswagen, der *Triumphator Kaiser Konstantin.* Wie leuchtet ihm schon von weitem der Bogen entgegen: die breiten weißen Marmorstufen, die mächtigen Säulen aus rotgelbem Marmor Numidiens, die goldenen Siegeszeichen, der einfach strenge Fries, der seine Taten verkündet, und in rotem Porphyrgrund die farbigen Jagdreliefs.

Alles rief Sieg und Triumph. Auch die violett schimmernden Barbaren auf den goldgelben Sockeln riefen Triumph. Von der Attika her leuchtet ihm die goldene Inschrift entgegen und verkündet ihm des römischen Reiches Dank, und oben auf dem Bogen sieht er sich selbst, im goldenen Wagen, von vier goldenen Rossen gezogen und umgeben von allem, was Triumph und Sieg verkündet. Und dieser Sieg war ihm vom Christengott verheissen mit den Worten „in hoc vinces" und dankerfüllt konnte jetzt der Kaiser, wo er durch den Siegesbogen zog, laut ausrufen „in hoc vici".

Die Geschichte des Bogens ist kurz diese. Der Bogen selbst, noch ein Mittelding zwischen Christentum und Heidentum, sah bald die neue Lehre erstarken und das Heidentum zugrunde gehen. Doch ehe das Heidentum unterging, rächte es sich noch an diesem Siegeszeichen des ersten christlichen Kaisers und verstümmelte alle seine Bilder. Um 975 wurde der Bogen dem nahgelegenen Kloster S. Gregorio zugesprochen; dann zogen ihn die Frangipani in ihre Festung hinein und überbauten ihn mit Festungsmauern. So zeigen ihn eine Abbildung im Codex Escorialensis (um 1500) und Botticellis Bild in der Sistina „Untergang der Rotte Korah" (1481). Endlich aber ward er von seiner Unzier befreit, wie eine Federzeichnung von Giov Ant. Dosio (vor 1580) zeigt. Vielleicht geschah die Reinigung für Kaiser Karl V., der im Jahre 1536 durch diesen Bogen über Forum Romanum zum Marsfeld hin seinem Triumphzug hielt. In den alten Regionsbeschreibungen wird der Bogen nicht erwähnt; zuerst wird er vom Anonymus Einsiedlensis genannt; in den Stadtplänen des Mittelalters heißt er arcus Trasi oder thracius, ob von den

Trazierstatuen oder von einem Eigentümer ähnlichen Namens — wer weiß es? Die Künstler der Renaissance haben ihn oft gemalt und gezeichnet. Obwohl im Mittelalter als christliches Denkmal immer geschont, war er doch durch die Jahrhunderte und die Kämpfe der Adelsgeschlechter hart mitgenommen worden. Deshalb nahm Clemens XII. durch den Marchese Allessandro Capponi im Jahre 1733 eine zweckmäßige Restaurierung vor, wie die Inschrift an der Westseite neben der Türe, die in das Innere des Bogens führt, besagt: „quod arcum — iam temporum iniuria fatiscentem veteribus redditis ornamentis restituerit". Um 1805 wurde unter Papst Pius VII. der Schutt am Bogen ausgegraben und zum Schutze gegen weitere Aufschüttung eine Mauer hochgezogen. Im Jahre 1829 wurde unter Papst Leo XII. der ganze Platz bis zum Kolosseum tiefergelegt und die Mauer, weil jetzt überflüssig, abgetragen, der Bogen für die Durchfahrt freigegeben und die Straße an dieser Stelle neu gepflastert. Doch ein Jahrhundert genügte, um den Schutt wieder stark anwachsen zu lassen. Daraufhin wurde im letzten Winter (1911|12) die Stelle unter dem Bogen bis auf das Pflaster vom Jahre 1829 wieder tiefer gelegt und zum Schutze wieder mit einer Mauer umgeben, wie vor hundert Jahren.

Nun steht der Bogen sechszehnhundert Jahre. Die Kaiserpaläste des Palatin sahen damals auf ihn herab — sie sind nicht mehr; das Forum in seiner Pracht ließ ihn nicht gelten — nun arbeitet es sich nur mühsam aus dem Schutt; das Kolosseum in seiner ungeheuren Kraft spottete sein — nun ist von der Kraft nur mehr die Ruine geblieben.

Ohne Kolosseum kein Konstantinsbogen. Im Kolosseum wurde der Grundstein gelegt zum Bogen. Die Christen, die dort der heidnischen Wollust geopfert wurden, haben mit ihrem Blute die Vorarbeiten zum Bogen besorgt. Im Kolosseum suchte das Heidentum die Religion des Kreuzes zu vernichten, doch es grub sich selbst sein Grab und setzte sich als „Leichenstein" den Bogen nebenan. Es ist klar, ein Kreuz meißelte das Heidentum nicht in diesen Leichenstein. Und doch ist und bleibt der Bogen ein Triumph- und Siegeszeichen Christi, ja er ist und bleibt der erste große von Feindeshand geschriebene Buchstabe des ewig christlichen Wortes:

Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.

X.

Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie

von

Dr. ANTON BAUMSTARK.

Die bedeutungsvollsten mit dem Namen Konstantins des Großen verknüpften Denkmäler frühchristlicher Kunst hat Syrien aufzuweisen gehabt. Was der Sieger vom Pons Milvius an Sakralbauten des von ihm angenommenen Christenglaubens in Rom erstehen ließ, nimmt im Gesamtrahmen christlicher Kunstentwicklung trotz der mächtigen Dimensionen der alten Peterskirche eine maßgebliche Stellung nicht ein. Konstantinopel verdankt seinen überragenden Platz in jener Entwicklung nicht seiner konstantinischen, sondern erst seiner justinianischen Epoche. Was die Erscheinung des Bauherrn Konstantin zu einem kunstgeschichtlichen Marksteine ersten Ranges macht, das sind Dinge wie der oktogonale Schöpfungsbau der antiochenischen Kathedrale und vor allem die konstantinischen Denkmalskirchen Jerusalems und seiner Umgebung, die vielleicht das schlechthin wichtigste lokale Einzelproblem der altchristlichen Kunstgeschichte bezeichnen, ein Problem, das auch nach den jüngsten Ausgrabungen der Pères Blancs auf dem Oelberge wie nach A. Heisenbergs zweibändigem Werk über *Grabeskirche und Apostelkirche* noch immer weit davon entfernt sein dürfte, als ein endgültig gelöstes gelten zu können [1]). Bei den letzteren Schöpfun-

[1]) Ueber die Ausgrabungen der Pères Blancs, durch welche uns mindestens der Grundriß der konstantinischen Oelbergbasilika wiedergeschenkt wurde, vgl. vor allem H. Vincent *L'Église de l'Éléona* in der Revue Biblique Internationale Nouv. Série VIII S. 219—266 und L. Cré, *La basilique hélénienne de l'Éléona retrouvée avec la grotte où Notre Seigneur instruisait ses disciples au Mont*

gen des kaiserlichen Bauwillens gesellt sich zu ihrer kunstgeschichtlichen eine nicht geringere liturgiegeschichtliche Bedeutung. Denn in innerstem Zusammenhang mit ihnen und ihrer Struktur haben sich die Formen des stadthierosolymitanischen Gottesdienstes ausgebildet, deren grundlegende Fernwirkung auf die liturgische Entwicklung in Ost und West kaum der Möglichkeit einer Ueberschätzung unterliegt [1].

Diesen Tatsachen gegenüber hat es einen eigenen Reiz, der Frage näher zu treten, wie ihrerseits die Liturgie und die Kunst

des Oliviers im *Oriens Christianus. Neue Serie* I S. 119—134 und *Nouvelles de l'Éléona* ebenda S. 316—321. Eine kürzeste Zusammenfaßung der gewonnenen Ergebnisse habe ich in einem Referat über *Die Ausgrabungen der Weissen Väter auf dem Oelberg* in der *Köln. Volkszeitung* 53. Jahrgang No. 303 (vom 5. April 1912) geboten. Jene Ergebnisse sind nun aber leider wegen der gründlichen Zerstörung, welcher der Bau des 4. Jahrhs. anheimfiel, ungleich dürftiger, als man im kunstgeschichtlichen Interesse hätte wünschen mögen. Daß ich Heisenberg in den entscheidenden Punkten seiner Anschauungen über die Geschichte und ursprüngliche Gestalt der Bauten am Heiligen Grabe nicht zu folgen vermag, habe ich vorläufig in meiner Besprechung seines sonst so hochverdienstlichen Werkes im *Oriens Christianus* a. a. O. S. 349—357 angedeutet. Eine eingehende kritische Nachprüfung hatte ich für diese Festschrift in Aussicht genommen. Dieselbe mußte aber einen Umfang annehmen, der es geratener erscheinen läßt, sie selbstständig herauszugeben. Ich hoffe sie im Laufe des Jahres 1913 vorlegen zu können. Günstiger glaubte ich mich zu den von E. Weigand über *Die Geburtskirche von Bethlehem (Studien über christl. Denkmäler,* Heft 11, Leipzig 1911) gewonnenen Resultaten stellen zu können. Vgl. meine Besprechung ebenda S. 357 ff. Nun teilt mir aber mein hochverehrter Freund P. H. Vincent O. Pr. mit, daß er exakte Untersuchungen am Mauerwerk dieses ehrwürdigen Baues vorgenommen hat, im Gefolge deren die von mir in Uebereinstimmung mit Weigand vertretene Anschauung, daß uns in ihm wenigstens einer der konstantinischen Schöpfungsbauten Palästinas im Architektonischen wesenhaft noch unverändert erhalten sei, Gefahr laufen dürfte, stark ins Wanken zu kommen. Also auch hier noch alles unsicher! Man wird es daher begreifen, daß ich, so wünschenswert eine solche an dieser Stelle gewesen wäre, es auch für durchaus unmöglich halten mußte, hier etwa eine zusammenfassende Skizze über Konstantin und die frühchristlichen Kirchenbauten Palästinas zu wagen.

[1]) Ich betone dies aufs neue mit aller Entschiedenheit gegenüber einem Abschwächungsversuche von K. Lübeck in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania,* Jahrgang 1910, (N. 45) S. 385, den ich nur als Ausfluß einer persönlichen Animosität des Verfaßers gegen mich zu verstehen vermag. Man sammle einmal die in Τριῴδιον, Πεντηκοστάριον und Ὀκτώηχος des heutigen griechischen Ritus sich findenden Stellen, die direkt auf den Lokalkult des frühchristlichen Jerusalem zurückgehen, oder arbeite die Perikopensysteme des ambrosianischen und mozarabischen Ritus auf ihr Verhältnis zum alten Lektionar der Kirche von Jerusalem durch usw. usw. und man wird vielleicht an diesem Punkte mit Widerspruch gegen meine Anschauungen etwas behutsamer werden.

gerade Syriens das Andenken des ersten christlichen Kaisers in Ehren gehalten habe. Was die erstere anlangt, so scheint allerdings die — mithin wohl als bodenständig konstantinopolitanisch zu betrachtende — orthodoxe Gedächtnisfeier Τῶν ἁγίων Βασιλέων καὶ Ἰσαποστόλων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης am 21. Mai in keiner der beiden Hauptkonfessionen der aramäisch redenden Christenheit jemals rezipiert gewesen zu sein. Um so lauter erschallt in denselben dafür anläßlich des am 13. oder 14. September begangenen Kreuzfestes der Preis Konstantins und seiner Mutter. Ja einzelne Klänge dieses Preises haben sich sogar bis in das Ferialoffizium der Jakobiten bezw. der unierten Syrer des sog. „reinen" Ritus verirrt [1]. Das Verhältnis späterer syrischer Kunst zu dem „apostelgleichen" kaiserlichen Paare aber wird in bezeichnender Weise durch den Umstand beleuchtet, daß unter den verhältnismäßig wenigen bislange bekannt gewordenen illustrierten Hss. mit christlich-ostaramäischem Text nicht weniger als zwei der innigen Verbindung des Kreuzfestes mit Konstantin und Helena auch im Bilde Ausdruck verleihen.

Im folgenden sollen zunächst die betreffenden Darstellungen zur Würdigung gelangen. An dritter Stelle möchte ich die Bedeutung eines der wichtigsten in syrischer Sprache auf uns gekommenen Liturgiedenkmäler, des Kirchengesangbuches des Severus von Antiocheia, für die Geschichte des Konstantinskultes zum Gegenstande einer kurzen Ausführung machen.

I. Die Federzeichnung eines jakobitischen Homiliars und das mutmaßliche Apsismosaik der konstantinischen Martyrionsbasilika in Jerusalem.

Die ältere der beiden zur Erörterung stehenden Proben mittelalterlich-syrischen Buchschmuckes ist ihrer unmittelbaren Erscheinung nach die ungleich bescheidenere. Sie findet sich in den als Nummer *28 (Sachau 225)* der syrischen Hss. der Königl. Bibliothek zu Berlin gezählten Resten eines jakobitischen Homiliars, bezüglich

[1]) Vgl. hierüber in meiner Arbeit über *Das „syrisch-antiochenische" Ferialbrevier* im *Katholik* Jahrgang 1902, II S. 401—427, 538—550 und 1903. I S. 43—54, das über einen bestimmten Teil des Nachtoffiziums an den Freitagen von Ostern bis zum Ende des Kirchenjahres Ausgeführte (1902. II S. 544).

deren ich auf Sachaus Katalog[1]) und auf mein Buch über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*[2]) verweisen darf.

Ihrem Schriftcharakter nach dem 8. oder 9. Jahrhundert entstammend, rühren diese Pergamentblätter von dem Exemplare eines, wie ich a. a. O. gezeigt habe, etwa ein Jahrhundert früher in Mesopotamien entstandenen Buchtyps her. Eigentümlichkeit und kunstgeschichtliche Stellung der den Text begleitenden Miniaturen habe ich bereits bei anderer Gelegenheit im allgemeinen kurz gekennzeichnet[3]). Das Ringen einer indigen mesopotamischen Kunsttradition mit westlichen, näherhin wohl palästinensischen Einflüssen verratend, waren sie in der Vorlage als Titelvignetten neben den Anfang bestimmter patristischer Lesetexte auf den Rand gesetzt. In völlig sinnloser Weise hat sie der Kopist der uns fragmentarisch erhaltenen Hs., indem er sie gleichzeitig um 90° drehte, der Art in die Textkolumne selbst hineingeschoben, daß ihre Höhenachse mit den Schriftzeilen parallel verläuft, statt zu denselben senkrecht zu stehen. Wir haben es mit der von einer durchaus untergeordneten Hand geschaffenen, aber gerade darum in ihrer Treue bezüglich des Ikonographischen kaum verdächtigen Kopie eines bildlichen Buchschmuckes zu tun, dessen Original man in runder Schätzung auf das Jahrhundert zwischen 650 und 750 wird ansetzen dürfen.

Der Kopist hat die Bildchen zunächst in Federzeichnung mit Schreibtinte entworfen und sie erst hinterher koloriert. Unterblieben ist infolge eines Versehens die Kolorierung nur bei der uns augenblicklich interessierenden Darstellung, die schon von Sachau[4]) als Teil einer Schriftprobe abgebildet wurde und von mir auf Tafel VII Abb. 1 nach eigener Aufnahme neuerdings publiziert wird. Im unteren Teile der linken Kolumne von Blatt 43 r° vor dem Anfang der dem Kreuzfest gewidmeten Nummer 31 der ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des

---

[1]) *Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* Band XLIII: *Verzeichnis der syrischen Handschriften.* Berlin 1899. S. 113—121.

[2]) In den von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* als III. Band, 3. bis 5. Heft (Paderborn 1910) erschienen, S. 58 ff.

[3]) *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* XXII S. 28 f. des kirchengeschichtlichen Teiles in einem Aufsatz. über *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus.*

[4]) Auf der zweiten Tafel am Schlusse des genannten Katalogs als Nr. IV

Severus von Antiocheia eingeschoben, entbehrt dieselbe jeder, sei es griechischen, sei es syrischen Beischrift [1]). Gleichwohl kann es keinen Augenblick einem Zweifel unterliegen, was dargestellt ist. Wir sehen — vom Beschauer aus — links Konstantin, rechts Helena, beide nimbiert in einem Kostüm, das im einzelnen wohl mehrfach mißverstanden ist, seine nächsten Parallelen aber immerhin noch in der Elfenbeinplastik auf den Konsulardiptychen des 6. Jahrhunderts bezw. dem wahrscheinlich vor 507 entstandenen und Ariadne, die Gemahlin der Kaiser Zenon und Anastasios darstellenden Stück des Bargello in Florenz findet. Sie halten zwischen sich das — entgegen dem gesamten umfangreichen byzantinischen Parallelenmaterial — noch nicht als Doppelkreuz gegebene Kreuz des Herrn aufgerichtet. An diesem scheint die legendarische Zusammensetzung aus Zedern-, Fichten- und Zypressenholz angedeutet werden zu wollen [2]), auf welche beispielsweise in unmittelbarem Zusammenhang mit Konstantin und Helena das griechische Festkontakion des 21. Mai mit den Worten Bezug nimmt:

Κωνσταντῖνον πιστοὶ
σὺν τῇ μητρὶ τιμήσωμεν
τοῦ προφήτου γὰρ αὐτοὶ
λόγους ἀκροασάμενοι ἐν κέδρῳ καὶ πεύκῃ
καὶ κυπαρίσσῳ
τὸν τρισύνθετον σταυρὸν κατενόησαν,
δι' οὗ τὸ σωτήριον πάθος ἐξηκολούθησε.

Als erklärende Unterschrift aber könnte man unter die ganze Gruppe passend die Anfangsworte jenes Kontakions setzen: Κωνσταντῖνος σήμερον σὺν τῇ μητρὶ τῇ Ἑλένῃ τὸν σταυρὸν ἐκφαίνουσι, τὸ πανσεβάσμιον ξύλον [3]).

---

[1]) Griechische Beischrift hat beispielsweise der auf Blatt 50r° gegebenè hl. ΓΕΩΡΓΙΟC, syrische die Mehrzahl der in der Hs. gebotenen Szenen aus der NTlichen Geschichte.

[2]) Anders wüßte ich mir wenigstens kaum die eigentümliche Linie zu erklären, welche die beiden Querarme durch ihre ganze Länge hin halbiert. In ähnlicher Weise wird die Zusammensetzung des Kreuzes aus verschiedenen Holzarten auch in der armenischen Miniaturenmalerei angedeutet. Ueber ein mit der Legende zusammenhängendes griechisch-iberisches Fresko in der Kirche des Kreuzesklosters bei Jerusalem vgl. meine Angaben in den *Monatsheften für Kunstwissenschaft* I. S. 781.

[3]) Μηναῖον τοῦ Μαΐου. Athener Ausgabe (ὑπὸ Ἰωάννου Μαρτίνου ἀρχιμανδρίτου. Phoinix-Verlag). S. 108.

Mit vollem Bedacht ziehe ich zur Erläuterung der syrischen Federzeichnung ein Stück griechischer liturgischer Poesie heran. Denn dieselbe gehört unstreitig zu dem auf den griechischen Westen zurückgehenden Einschlag im bildlichen Dekor der Berliner ostsyrischen Blätter. Haben wir doch ein Exemplar eines der byzantinischen Kunst im höchsten Grade geläufigen Bildtypus vor uns, der bis in die jüngste griechische Ikonenmalerei herab eine hervorragende Beliebtheit behauptet und auch in die entsprechende Schicht koptischer Kunst übergegangen ist [1]), während das auf Tafel VII in Abb. 2 wiedergegebene Mosaik von Hosios Lukas [2]) das Sujet als ein schon der Monumentalkunst des 11. Jahrhunderts geläufiges erweist. Nicht als ein Beispiel originell mesopotamischer Konstantindarstellung kann der halb unausgeführt gebliebene Entwurf des jakobitischen Homiliars in Betracht kommen. Wohl aber gewinnt er vermöge seines Alters eine entscheidende Bedeutung für die Geschichte des wiedergegebenen Typus.

Auf dem griechischen Mutterboden desselben läßt sich jene Geschichte noch erheblich über die Entstehungszeit des Mosaiks von Hosios Lukas zurück mindestens indirekt an der Hand je eines im Mittelfelde die Kreuzigung darstellenden Elfenbeintriptychons des Kaiser Friedrich-Museums in Berlin [3]) und des Cabinet des médailles der Bibliothèque Nationale in Paris [4]) verfolgen. Das dem 11. Jahrhundert zugeschriebene Berliner Triptychon zeigt im unteren Teile des einen Flügels den Vorwurf der syrischen Federzeichnung dem an entsprechender Stelle auf dem anderen Flügel gegebenen Paare der beiden großen Hierarchen Basileios und Chrysostomos gegenübergestellt. Die Gruppe ist also hier bereits zur beliebig

---

[1]) Ich habe koptische Tafelbilder mit dem Sujet beispielsweise in den Klosterkirchen des Dêr Bâblûn und des Dêr al-Malâk (Engels- d. h. Michaelsklosters), der Kirche des Mâr Tâdrûs (hl. Theodor) und der im Dêr Abû Sufên gelegenen Kirche des Abû Senûte im Weichbilde von Alt-Kairo, sowie in einer Kapelle der Kopten bei der Grabeskirche in Jerusalem angetroffen.

[2]) *Htes. Études B. 237)* Aufnahme von G. Millet, dem ich die freundliche Erlaubnis zur Reproduktion verdanke.

[3]) *Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen.* 2. Aufl. Band I: W. Vöge *Die Elfenbeinbildwerke.* Schlumberger *L'Épopée Byzantine* II S. 76, Dalton *Byzantine Art and Archaeology.* Oxford 1911. S. 229 (Fig. 140).

[4]) Schlumberger *L'Épopée byzantine* I S. 17, Diehl, *Manuel d'Art byzantin.* Paris 1910. S. 621 (Fig. 311).

verwendbaren ikonographischen Scheidemünze herabgesunken. Das Pariser Triptychon, für das man sogar unmittelbar noch das 10. Jahrhundert hat offen halten wollen [1]), bezieht den Kaiser und die Kaiserinmutter in das Kreuzigungsbild selbst ein, indem es sie, in kleinerer Gestalt gegeben, von beiden Seiten her, noch näher als Maria und Johannes an den Fuß des Kreuzes heranrückt. Dieses eigenartige Verfahren ist aber offenbar nur als eine Fusion des Bildtypus der Σταύρωσις mit demjenigen der syrischen Federzeichnung verständlich, der am zutreffendsten wohl als die ursprüngliche Form der Ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ bezeichnet würde [2]). Im einen wie im anderen Falle ist klar, daß die Entstehung jenes Typs um ein erkleckliches vor der Entstehungzeit des vorliegenden Kleinkunst-Monuments angesetzt werden müßte. Wie weit hier aber hinaufgegangen werden sollte, wäre schwer zu sagen. Keinesalls würde ein zwingender Grund vorliegen, in der Gruppe von Konstantin und Helena ein ikonographisches Erbe der vorikonoklastischen Zeit zu erblicken. Als ein solches wird sie nun aber durch die Berliner Bruchstücke eines jakobitischen Homiliars mit Bestimmtheit erwiesen. Was vom syrisch-hellenistischen Westen her in den mesopotamischen Osten spätestens um 750, vielleicht schon um 650 seinen Einzug hielt, muß im ersteren sogar schon bedeutend früher lebendig gewesen sein. Aus der im engen und strengen Wortsinne byzantinischen sehen wir uns in die noch früh-

---

[1]) So Schlumberger a. a. O.

[2]) Einen jüngeren Bildtyp beschreibt unter jener Bezeichnung das Malerbuch von Athos III § 405 (*ed.* Konstantinides S. 203) mit den Worten: Ναὸς καὶ ἐν αὐτῷ ἄμβων, καὶ ἐπάνω αὐτοῦ ὁ ἅγιος Μακάριος ὁ Ἱεροσολύμων Πατριάρχης, βαστῶν τὸν τίμιον σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ καὶ ὑποκάτωθεν τοῦ ἄμβωνος ἡ ἁγία Ἑλένη ἡ βασίλισσα καὶ μετ' αὐτῆς ἄρχοντες πολλοὶ καὶ πλῆθος λαοῦ, βλέποντες ἄνω καὶ ἔχοντες ὑψωμένας τὰς χεῖρας. Das ist Illustration der unten zu berührenden ätiologischen Synaxar-Legende. Der betreffenden Darstellung begegnet man wie in der späteren graeco-slavischen Kirchenmalerei, so auch auf Ikonen noch der Gegenwart. Eine von mir in Jerusalem erworbene moderne russische Festbildertafel zeichnet sich dadurch aus, daß sie diesen jüngeren Typ der Ὕψωσις statt der Kreuzigung (für Karfreitag) und das Mahl der drei Engel bei Abraham (die sog. φιλοξενία des Patriarchen) statt des Abendmahls (für Gründonnerstag) in die Reihe der Muttergottes- und Herrenfestbilder einschiebt, — wohl der letzte Nachhall einer die Schmach des Kreuzes und das Geheimnis der Eucharistie verschleiernden *disciplina arcani*.

christliche Sphäre gewiesen. In dieser aber pflegt als einzelnes Bildwerk für eine ganz bestimmte Stelle geschaffen worden zu sein, was in jener als konventioneller Bildtyp weiterlebt. Von den Repliken der nachikonoklastischen Periode zu konkreten Schöpfungswerken der Großkunst des 4. bis 6. Jahrhunderts vorzudringen ist die brennende Aufgabe ikonographischer Forschung auf christlich-orientalischem Gebiete. Wie viel hier erreicht werden kann, hat Heisenberg an dem Beispiel einzelner Mosaiken der justinianischen Apostelkirche zu Konstantinopel in glänzender Weise gezeigt [1]).

Die syrische Federzeichnung wird zum natürlichen Ausgangspunkt für die Fragestellung: Wo haben wir das frühchristliche Monument zu suchen, auf das letzten Grundes der uns in ihr erstmals greifbar werdende Bildtyp zurückgeht? — Auch hier an Konstantinopel zu denken, verbietet das Auftauchen des Typs gerade in der mesopotamischen Kunst des 7. oder 8. Jahrhunderts. Denn einem direkt byzantinischen Einflusse hat diese gewiß nicht unterstanden. Das kann auf Grund der historischen Gesamtlage mit Bestimmtheit ausgesprochen werden [2]). Die Linie, welche unter der mohammedanischen Herrschaft das kulturelle Leben der mesopotamischen Christenheit mit dem ehemals hellenistischen Westen verknüpfte, führt nach Jerusalem und über Jerusalem hinaus nach dem Sinai und dem Syrerkloster der sketischen Einöde. Ein äußerst reger Pilgerverkehr hat sich in dieser Richtung bewegt [3]). Speziell die jakobitische Hierarchie weist seit der arabischen Eroberung Palästinas eine zusammenhängende Reihe von Metropoliten der

---

[1]) Ich denke vor allem an die Rekonstruktion der Mosaiken des westlichen Kreuzarmes auf Grund der Randillustration des Psalters und eines Blattes der Pariser Gregorhs. *Graec. 510, Grabeskirche und Apostelkirche* II S. 154.

[2]) Eine Beziehung des mesopotamischen Christentums zu Byzanz wird erst wieder seit dem letzten siegreichen Vorstoß der byzantinischen Waffen nach Osten zu denkbar, also rund seit der Jahrtausendwende. Sie hatte vorher zum letztenmale in der Zeit des Herakleios stattgehabt, damals aber weit mehr die Nestorianer, als die Jakobiten betroffen.

[3]) Eine systematische Sammlung der Zeugnisse für diesen Verkehr wäre in hohem Grade verdienstlich. Ich weise nur beiläufig darauf hin, welche Rolle er in der Geschichte des mesopotanischen Asketentums spielt. Man vergleiche beispielsweise im „Buche der Keuschheit“ des Jšōʿdenah von Basra die §§ 4, 14, 23, 28, 68, 73, 96, 122 (nach der Ausgabe von Bedjan hinter dem *Liber superiorum seu historia monastica auctore Thoma episcopo Margensi*. Paris 1901).

Hl. Stadt auf[1]). Môšê von Nisibis, der um die Bibliothek desselben und um den künstlerischen Schmuck seiner Kirche gleich hoch verdiente Abt des Sketeklosters im 10. Jahrhundert[2]), und eine Kolonie aus Taγrîϑ stammender Mönche, die um die Jahrtausendwende hier blühte[3]), sind nur die jüngsten Exponenten eines weit älteren Kulturzusammenhanges. Auf kunstgeschichtlichem Gebiete würden durch denselben — allerdings wohl in einem wesentlich anderen Sinne, als Strzygowski[4]) sie deuten wollte, — vor allem die zwischen den alten Kirchen des Ṭûr ʿAβdîn und der Klosterkunst Aegyptens bestehenden Beziehungen zu erklären sein, falls sich die, wie er mir brieflich mitteilt, vom Sam. Guyer gehegte Anschauung bestätigen sollte, daß jene Kirchen im wesentlichen nur bis in die Entstehungszeit des Berliner illustrierten Homiliars bezw. seiner Vorlage hinaufreichen dürften.

Höchst positiv weist im vorliegenden Falle nach Jerusalem zunächst die Tatsache, daß dort wenigstens in späterer Zeit das uns beschäftigende Sujet an hervorragender Stelle in Mosaik gegeben war. Zwischen Prophetengestalten, deren Verwendung hier noch an S. Apollinare Nuovo in Ravenna erinnert, sah die Konstantin-Helena-Gruppe aus der Höhe der durch den Brand des Jahres 1808 zerstörten Rotunde über der Aedicula des Heiligen Grabes herab. Orientalische Palästinaschriften der auf die Kreuzfahrerherrschaft folgenden Jahrhunderte haben ihr hier mehrfach Beachtung geschenkt[5]). Der Franziskaner P. Eleazar Horn bezeugt das

[1]) Vgl. I. B. Chabot *Chronique de Michel le Syrien* III. (3) Paris 1910. S. 493, wo eine Liste der in dem großen jakobitisch-syrischen Geschichtswerke erwähnten Titulare des Sitzes sich findet.

[2]) Vgl. über ihn Strzygowski bezw. meine diesem zur Verfügung gestellten Bemerkungen im *Oriens christianus.* I S. 367 f.

[3]) Dieselbe wird durch Subskriptionen von Hss. im British Museum kenntlich. Vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* S. 79.

[4]) *Amida.* S. 263 f. — Er betrachtet durchaus Nordmesopotamien als den gebenden, Aegypten als den empfangenden Teil. Sollten die Ṭûr ʿAβdîn-Kirchen aber wirklich so verhältnismäßig jung sein, als Guyer annimmt, so müßten Erscheinungen, die ihrem Kreis mit der ins 5. Jahrhundert hinaufreichenden Kirche des Senûte-Klosters bei Sohag gemeinsam sind, doch wohl umgekehrt von Aegypten nach Mesopotamien importiert sein.

[5]) Vgl. in den im XIX. Bande der Veröffentlichungen des russischen Palästinavereins durch Papadopulos-Kerameus edierten Ὀκτὼ ἑλληνικαὶ περιγραφαὶ τῶν ἁγίων τόπων ἐκ τοῦ ιδ', ιε' καὶ ιϛ' αἰῶνος S. 59 die Verse eines metrischen Προσκυνητάριον Jerusalems:

Jahr 1719 als Datum ihrer Zerstörung [1]). Nun war jener Mosaikschmuck des Rotundenteiles der Grabeskirche freilich möglicherweise erst ein Werk des Zeitalters der Kreuzzüge, frühestens ein solches der Zeit des Konstantinos Monomachos (1042—1054). Aber es läßt sich doch ganz allgemein in der Geschichte der Wand- und Gewölbedekoration an den heiligen Stätten Palästinas eine Neigung beobachten, bei Neuschöpfungen, welche die wechselvollen Geschicke jener Stätten notwendig machten, gegenständlich den Zusammenhang mit früher vorhanden gewesenem bildlichem Schmucke zu wahren [2]). Es ist mithin von vornherein eine gewisse Wahrscheinlichkeit gegeben, daß auch schon im ersten Jahrtausend irgendwo in dem das Heilige Grab umschließenden Komplex von Sakralbauten eine der Berliner Federzeichnung entsprechende Mosaikdarstellung das Auge fesselte.

γύρωθεν δὲ τοῦ τοίχου της ὅλη ἱστορισμένη
μετὰ χρυσίου εὔμορφα ἔνι ζωγραφισμένη
Ἑλένη τε ἡ θαυμαστὴ μετὰ τοῦ Κωνσταντίνου,
τοῦ εὐσεβοῦς υἱοῦ αὐτῆς (τοῦ κτήτορος ἐκείνου),
τῶν προφητῶν τὸ τύπωμα καὶ ἑτέρων ἁγίων

oder eine vulgär-griechische Palästinabeschreibung der Biblioteca Vittorio Emanuele zu Rom fol. 4r°, wo als Gegenstand des Mosaikschmuckes der Auferstehungsrotunde erwähnt werden: ὅλοι οἱ πρόφῆται καὶ ὁ ἅγ‹ιος Κωνστ›αντῖνος καὶ ἡ ἁγία Ἑλένη bezw. die von mir herausgegebene arabische Palästinabeschreibung spätestens des 16. Jahrhunderts *Oriens Christianus* VI. (1906) S. 248 Z. 12ff. (Uebersetzung S. 249 Z. 16ff.): „*et versus meridiem Constantinus Magnus pictus est et versus aquilonem sancta Helena et in medio prophetae*". Die letztere Stelle muß dahin verstanden werden, daß die Darstellung sich im Westen befand, Konstantin, wie immer, links vom Beschauer aus neben dem erhöhten Kreuzholze, also nach Süden zu, Helena dagegen rechts, also nach Norden zu Platz gefunden hatte, von dem einen bis zur anderen aber der Chor der Propheten von Süden über Ost nach Norden die Rotunde umzog.

[1]) *Ichnographiae Locorum et Monumentorum Veterum Terrae Sanctae accurate delineatae et descriptae* a P. Eleazario Horn. *Ordinis Minorum Provinciae Thuringiae* (*1725—44*). *E Codice Vaticano Latino N. 9233 excerpsit, adnotavit et edidit* P. Hieronymus Golubovich. Rom 1902. S. 43.

[2]) Näheres hierüber muß ich einer anderen Stelle vorbehalten. Vorläufig bitte ich einmal beispielsweise die Angaben einzelner der oben erwähnten Ὀκτὼ ἑλληνικαὶ περιγραφαὶ τῶν ἁγίων τόπων über den Mosaikschmuck des Chors der von den Kreuzfahrern geschaffenen Grabeskirche mit dem Zeugnis zu vergleichen, das der russische Higumenos Daniel (*ed.* Noroff Petersburg 1864) über denjenigen der im Osten an die Rotunde sich anschließenden Apsis des Baues des Konstantinos Monomachos ablegt.

Nach Jerusalem weist nicht minder entschieden die weitere Tatsache, daß die byzantinische Kleinkunst des mazedonianischen und Komnenenzeitalters an unseren Bildtyp mit Vorliebe bei der Ausschmückung von Staurotheken anknüpfte. An die Stelle des von Konstantin und Helena gehaltenen Kreuzes tritt dabei ein zwischen ihnen aufragender kreuzförmiger Einschnitt, in dessen Rahmen die von dem betreffenden Reliquiar umschlossene Kreuzpartikel sichtbar werden sollte. Ich erwähne als Beispiele der Sache die Staurotheken von Brescia [1]), Gran [2]) und Lentini auf Sizilien [3]), eine in vergoldetem Silberrahmen gefaßte Holzplatte des Schatzes der Abtei von Nonantola [4]) und das Mittelstück eines Emailtriptychons in westeuropäischer Fassung, das sich heute im Besitze von Pierpont Morgan befindet [5]). Kreuzpartikeln sind aber wesenhaft Jerusalem-Reliquien. Sie haben ihre direkten, wenn auch noch religiös ungleich weniger kostbaren, historischen Vorgänger an den Quanta des ἔλαιον ξύλου ζωῆς, das die Ampullen von Monza zu umschließen bestimmt waren. Die byzantinische Staurotheke rangiert in gewissem Sinne hart neben jenen Ampullen und ähnlichen Andenken an die Palästinawallfahrt. Solche Wallfahrtsandenken liebte man nun seit alters mit Repliken des monumentalen Mosaikschmuckes zu zieren, den der Pilger an den heiligen Stätten sah. Die Monzeser Ampullen selbst, ein gleichartiges aus Aegypten in das British Museum gelangtes Stück [6]) und das bemalte Holzkästchen mit Steinchen von den heiligen Orten Palästinas im *Sancta Sanctorum*-Schatze [7]) geben hinreichend Belege für die allgemein anerkannte Uebung. Von einer „Art Ansichtspostkarte . . . mit Grüßen aus dem heiligen Lande“ hat H. Kehrer mit Bezug auf die Darstellungen dieser Dinge gesprochen. Der Ausdruck hat einen stark modernen Klang, bezeichnet aber die tatsächlichen Verhältnisse gar nicht übel. Man wird unter den gleichen Gesichtspunkt

[1]) Venturi *Storia dell'arte italiana.* II. Mailand 1902. S. 661 (Abb. 486).

[2]) Schlumberger *L'Épopée byzantine* I. S. 81. Diehl *Manuel* S. 648 (Fig. 328).

[3]) Schlumberger a. a. O. III S. 804.

[4]) Schlumberger a. a. O. III S. 81.

[5]) Dalton *Byzantine Art and Archaeology* S. 521 (Fig. 310).

[6]) Dalton, a. a. O. S. 627 (Fig. 399).

[7]) Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Freiburg i. B. 1908. S. 115 (Bild 59) bezw. Diehl *Manuel* S. 553 (Fig. 266).

auch das regelmäßige Vorkommen von Konstantin und Helena auf Staurotheken zu stellen haben d. h. sich vorstellen müssen, daß ein bestimmtes frühchristliches Mosaik Jerusalems sie mit einer Darstellung des Kreuzes verband.

Ich möchte sogar die ganz präzise Vermutung zur Diskussion stellen, daß das fragliche Mosaik kein geringeres als das Apsismosaik der konstantinischen Martyrionsbasilika mindestens in derjenigen Gestalt gewesen sei, in welcher es nach dem Persersturme des Jahres 614 durch Modestos restauriert wurde. Ich denke dabei allerdings nicht an eine Darstellung, die in der syrischen Federzeichnung zu Berlin bezw. dem Bildtyp der hochbyzantinischen Kunst, der späteren griechisch-slavischen und koptischen Ikonenmalerei mit etwas wie photographischer Treue wiedergegeben wäre. Die Staurotheken und das Elfenbeintriptychon des Cabinet des médailles scheinen darauf zu führen, daß der monumentale Prototyp Konstantin und Helena nicht sowohl in gleicher Größe neben einer Kreuzdarstellung, als vielmehr in kleinerem Maßstabe unter den Armen eines Kreuzes zeigte. Wir hätten demgemäß uns letzteres als die beherrschende Hauptsache, die beiden Porträtfiguren nur als dienendes Beiwerk vorzustellen. Ein mächtiges Kreuz wird aber in der Tat als eine der ursprünglichsten Formen altchristlichen Apsisschmuckes mit aller Bestimmtheit kenntlich. An der Schwelle des 5. Jahrhunderts hat der hl. Paulinus von Nola das Motiv übereinstimmend in den beiden Basiliken zu Cimitile und Fondi verwendet [1]). Gleichzeitig sehen wir es im Osten geradezu prinzipiell durch den Brief des hl. Neilos an Olympiodoros gefordert [2]), wofern die betreffende Stelle, wie ich entschieden glaube, zu Unrecht als ikonoklastische Fälschung verdächtigt wurde [3]). Noch mehr als ein starkes Jahrhundert später wirkt zu Ravenna die alte Weise in der Apsis von S. Apollinare in Classe mächtig

---

[1]) Vgl. Migne PL. LXI Sp. 536 bezw. 589: die in Ep. XXXII dem Severus mitgeteilten Epigramme der beiden Apsisdekorationen.

[2]) Migne PG. LXXIX Sp. 577. Uebersetzung von Keil bei Strzygowski *Amida* S. 273.

[3]) Vgl. Strzygowski a. a. O. gegen Serruys und Millet. Ikonoklastische Fälschung dürfte nur der mit vorhergehenden Anweisungen des echten Neilos im Widerspruch stehende, abschließende Zusatz: καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ οἴκου λεύκανον sein.

nach. Die Ikonoklasten haben auf sie zurückgegriffen [1]), wofür uns wenigstens ein hervorragender monumentaler Beleg in der ehemaligen Irene-Kirche zu Konstantinopel erhalten ist [2]). In den Kirchen des Ṭûr ʿAbdîn finden wir sie noch in voller Geltung, und wenigstens in einem gewissen Zusammenhang mit ihr stehen doch wohl auch das auf dem ravennatischen Apsismosaik von S. Michele in Affricisco von dem stehenden jugendlich bartlosen Christus aufgerichtet gehaltene gemmenbesetzte Kreuz und dasjenige, das sich im Lateranmosaik heute auf dem Hügel mit den vier Strömen erhebt. Es gehört diesem Pararellenmaterial gegenüber wahrlich keine besondere Kühnheit mehr dazu, den gleichen Hauptschmuck der Apsis auch gerade für diejenige Basilika zu unterstellen, in welcher er sachlich am meisten an seinem Platze war, in der „*ecclesia maior*“, „*quae in Golgotha est, id est post Crucem*“, um mit den Worten der Aetheria zu reden. Um so zuversichtlicher darf diese Unterstellung gewagt werden, weil auch unter den Darstellungssujets der Monzeser Ampullen und ihres näheren Kreises ein isoliertes Kreuz nicht fehlt, das man mit einer solchen Apsisdekoration des Martyrions in Verbindung setzen könnte [3]). Ja, eine Reihe der angeführten Parallelen gravitiert in so eigentümlicher Weise nach Jerusalem zu, daß man sich versucht fühlt, sie selbst schon als direkte Repliken jener Dekoration zu verstehen. Die engen Beziehungen des Paulinus zur heiligen Stadt und ihren Weihtümern sind bekannt. Auf einen Zusammenhang des Apsisschmuckes der Ṭûr

---

[1]) Vgl. Millet *Les inonoclastes et la croix à propos d'une inscription de Cappadoce* im *Bulletin de correspondence hellénique* XXXIV S. 96—109.

[2]) Jetzt abgebildet bei Dalton *Byzantine Art and Archaeology* S. 385 (Fig. 226).

[3]) Garrucci *Storia dell'arte christiana* VI Tav. 434. Nr. 3 und 4. An das auf dem Golgathafelsen errichtete Prachtkreuz zu denken legt sich hier weniger nahe, weil eine Andeutung des zu jenem emporführenden Stufenbaues im zweiten Falle bestimmt fehlt, im ersten wenigstens nicht mit Sicherheit zu erkennen ist. Beachtenswert ist der in beiden Fällen in Verbindung mit unserem Kreuze auftretende Sternenkranz. Wies etwa einen solchen gleichfalls das Apsismosaik des Martyrions auf und stand er dort mit der Vision vor dem Siege über Maxentius in einem Zusammenhang, indem er an dieselben wenigstens erinnern sollte? Und wie steht es um die Medaillons mit Apostelköpfen, die in Nr. 4 das Kreuz noch innerhalb des Sternenkreises umgeben? Man könnte geneigt sein, von ihnen auf entsprechende Medaillons etwa an den die Apsis des Martyrions eröffnenden Bogen zu schliessen. S. Vitale in Ravenna

ʿAḇdînkirchen mit Jerusalem hat Strzygowski bereits hingewiesen [1]). Für das Apsismosaik der ʿΑγία Εἰρήνη wird ein solcher Zusammenhang vor allem durch den Stufenaufbau erhärtet, über dem das mächtige Kreuz sich erhebt und den man wie in allen ähnlichen Fällen als eine schematische Andeutung des Golgathafelsens mit seinen ausdrücklich bezeugten Treppenaufgängen zu verstehen hat [2]).

Eine Anbringung der Stifterporträts Konstantins und Helenas unter den Querarmen eines aus der Apsis des Martyrions herabsehenden Riesenkreuzes würde eine — allerdings spätere und erheblich anders geartete — Parallele an den Zeremonienbildern Justinians und Theodoras im Bema von S. Vitale zu Ravenna finden. Sie schon für die ursprüngliche Schöpfung des frühen 4. Jahrhunderts zu unterstellen, würde kaum eine ernste Schwierigkeit machen. Ja es würde vielmehr sogar sich im höchsten Grade nahelegen, wenn wir darüber beruhigt sein dürften, daß auch in Rom das Stifterporträt Konstantins, das man als Gegenstück zu der Figur des Apostelfürsten am Tribunabogen der alten Peterskirche dem thronenden Herrn zur Seite gestellt sah, wenigstens gegenständlich zum ursprünglichen Bestande der Dekoration gehörte. Wollte man aber bei der Unsicherheit der römischen Parallele eine hinreichende Stütze für die Annahme eines so hohen Alters auch dieses Motives doch vermissen, so könnte dasselbe immerhin sehr wohl bei der Restauration des Modestos hinzugekommen sein.

Ein gewaltiges Kreuz als altertümlich einfacher und doch überwältigend großartiger Apsisschmuck der in der Folgezeit schlechthin als ὁ Ἅγιος Κωνσταντῖνος bezeichneten *Basilica Constantiniana*

gäbe das stützende Vergleichsmaterial. Auch das regelmäßig am Halse der Ampullen stehende Kreuz könnte dasjenige unseres Mosaiks sein sollen.

[1]) *Amida* a. a. O.

[2]) Ueber jene Treppenaufgänge vgl. die Zeugnisse der alten abendländischen Pilger bei Geyer *Itinera Hieroslymitana saeculi IV—VIII* S. 140 f. 171 f. Das Motiv kehrt u. A. fast ständig bei den Flechtbandkreuzen syrischer Hss. wieder, ebenso in einer auf das Golgathakreuz zurückgehenden Darstellung der armenischen Tetraevangelienillustration mit ganzseitigen Tafelbildern. Vgl. *Monatshefte für Kunstwissenschaft* IV S. 257 f., wo ich den betreffenden Bildtyp besprochen, und Taf. 52 . 2, wo ich ein Exemplar desselben abgebildet habe. Ueber die Verwendung der Treppe des Kreuzigungsfelsens als Lokalangabe selbst in der Szene des Abrahamsopfers vgl. meine Bemerkung *Röm. Quartalschrift* XXIV S. 43, Anmk. 1.

Jerusalems und im Schatten seiner Arme die Gestalten des kaiserlichen Bauherrn und seiner schon von dem Zeitgenossen Eusebios eng mit seiner palästinensischen Bautätigkeit in Verbindung gebrachten Mutter! Die Vorstellung scheint auch ein beachtenswertes Rätsel zu lösen, auf das hier abschließend noch hingewiesen werden möge.

Ich habe den späteren Bildtyp, den ich auf jenes vielleicht zu Anfang des 7. Jahrhunderts vervollständigte Werk des 4. zurückführen möchte, als einen solchen der Ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, der „Kreuzerhöhung", bezeichnet. Es kann Dingen wie der syrischen Federzeichnung, dem Mosaik von Hosios Lukas und der Gruppe auf dem einen Flügel des Berliner Elfenbeintriptychons gegenüber in der Tat kaum einem Zweifel unterliegen, daß hier bereits der historische Vorgang einer realen Aufrichtung des wiedergefundenen Kreuzesholzes durch den Kaiser und seine Mutter dargestellt sein will, wie auf einen solchen Vorgang deutlich genug auch das zur Erklärung der bildlichen Szene verwendete Festkontakion des 21. Mai Bezug zu nehmen scheint. Den auch von der armenischen Kirche [1]) und wohl erst im späteren Verlaufe des 8. Jahrhunderts [2]) von Rom übernommenen Namen eines solchen der „Erhöhung" des Kreuzes führt in der byzantinischen Liturgie das aus dem zweiten Tage der achttägigen hierosolymitanischen Ἐγκαίνια-Feier der Konstantinsbauten am Heiligen Grabe hervorgegangene Hochfest des 14. Septembers [3]). Suchen wir nun nach

[1]) Vgl. das angebliche Synaxar des Ter Israjel zum 5 Hori (= 14. Septbr.) *ed.* Bayan S. 249. 254 (*Patrologia Orientalis* VI S. 217, 222).

[2]) Das Fest heißt noch *Crucis inventio* in den eines der ältesten erhaltenen Zeugnisse stadtrömischer Perikopenordnung repräsentierenden Perikopennotierungen des Evangelienbuches des hl. Burchard von Würzburg. Vgl. Beissel *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches.* Freiburg i. Br. 1907 S. 125. Erst das Hadrianische Gregorianum und die um das Evangelienverzeichnis der Pfalzkapelle Karls d. Gr. zu Aachen sich gruppierenden Denkmäler der Perikopenordnung (Beissel a. a. O. S. 139) bieten: *Exaltatio.* Die den Ausdruck schon enthaltende Notiz des *Liber pontificalis* im Leben Sergius' I. (*ed.* Duchesne) kann daher erst später dem bald nach dem Tode dieses Papstes entstandenen Bericht angefügt worden sein.

[3]) Vgl. über diesen Zusammenhang *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* S. 258 ff. Ich bedaure, die von Sr. Königl. Hoheit dem Prinzen Max Herzog zu Sachsen in der Besprechung meines Buches in der *Röm. Quartalschrift* XXV S. 31 gegen meine dortige Darstellung erhobenen Bedenken als durchaus nicht überzeugend zurückweisen zu müssen. Denn „daß

einer authentischen Interpretation jenes Namens in den Festgesängen des griechischen Tagesoffiziums, so ergibt sich, daß hier, soweit ὕψωσις und das verbale ὑψοῦν nicht mehr oder weniger in der übertragenen Bedeutung von „Verherrlichung“, „Verherrlichen“ gebraucht, sondern an eine reale ὕψωσις der Kreuzreliquie gedacht wird, diese kein in der Vergangenheit liegender historischer, sondern ein alljährlich sich als maßgebliche Festzeremonie wiederholender liturgischer Vorgang ist: [1]) die am 14. September der *peregrinatio Aetheriae* noch unbekannte, dagegen bereits für die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts durch das in armenischer und georgischer Textgestalt erhaltene alte Lektionar der Kirche von Jerusalem [2])

---

in der griechischen Kirche genau die Zeremonien der Erhebung des heiligen Kreuzes, wie zur Zeit Konstantins“ am 14. September „vorgenommen“ werden sollen, ist doch wohl eine direkte Umkehrung des wirklichen Sachverhaltes. Mit demselben Rechte könnte man argumentieren, weil auf der von mir in den *Monatsheften für Kunstwissenschaft* IV Taf. 55. 4 publizierten armenischen Miniatur der Heiland bei der Fußwaschung das liturgische Priesterkleid des armenischen Meßritus trägt, die armenische Kirche bediene sich noch heute für die Priester bei der Eucharistiefeier des vom Herrn beim letzten Abendmahle getragenen Kostüms. Im einen wie im anderen Falle ist vielmehr das Bild des fortdauernden liturgischen Vorganges in das den Prototyp desselben bildende Geschehnis der Vergangenheit zurückprojiziert worden. Jenes Geschehnis ist dabei bezüglich des Kreuzfestes noch ein l e g e n d a r i s c h e s, dessen historische Tatsächlichkeit erst noch eines Beweises bedarf.

[1]) Vgl. Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου (Athener Ausgabe wie oben S. 221 Anmk. 3). S. 104—114. Ich kann hier natürlich nicht alle in Betracht kommenden Stellen ausschreiben. Ich verweise besonders auf das erste στιχηρὸν ἰδιόμελον εἰς τὴν Λιτήν eines Andreas von Jerusalem (S. 106) und das erste der die Adorationszeremonie selbst zu begleiten bestimmten Ἰδιόμελα (S. 113). Zitiert sei wenigstens der Anfang des letzten der στιχηρὰ προσόμοια εἰς τοὺς Αἴνους (S. 112):

Σήμερον π ρ ο έ ρ χ ε τ α ι
ὁ σταυρὸς τοῦ Κυρίου
καὶ πιστοὶ εἰσδέχονται αὐτὸν ἐκ πόθου
καὶ λαμβάνουσιν ἰάματα
ψυχῆς τε καὶ σώματος
καὶ πάσης μαλακίας. Ἀὐτὸν ἀσπασώμεθα usw.

Dazu vergleiche man das: „*P r o c e d e n t e sancta cruce ad adorandum de cubiculo suo*“ des Pilgers von Piacenza (G e y e r S. 172 Z. 17). Der Abendländer schließt sich eng an die liturgische Terminologie Jerusalems (προέρχεσθαι = exponiert werden) an.

[2]) Die armenische bekannt gemacht durch C o n y b e a r e *Rituale Armenorum.* Oxford 1905. S. 516—526. Vgl. außer seinen einleitenden Aus-

bezeugte rituelle Aufrichtung und Aussetzung der Kreuzreliquie zum Zweck ihrer Verehrung. Selbst die offenbar verhältnismäßig junge, auf Erklärung des Festnamens abzielende ätiologische Legende im Synaxar des Tages [1]) weiß wenigstens von einer Kreuzerhöhung durch Konstantin und Helena noch nichts. Der von ihr vorausgesetzte historische Vorgang einer angeblich das Substrat des Festes bildenden einzelnen feierlichen Aufrichtung des wiedergefundenen Kreuzes in konstantinischer Zeit vollzieht sich vielmehr, indem der „Patriarch" Makarios von Jerusalem mit der zuvor von Helena und dem „ganzen Senat" adorierten Reliquie den Ambon besteigt, um sie nun auch dem gemeinen Volke zu zeigen. In der Tat trägt ja die Vorstellung einer „Kreuzerhöhung", an der Konstantin und Helena gemeinsam beteiligt zu denken wären, das Brandmal der Ungeschichtlichkeit offen an der Stirne. Denn als Konstantin im Jahre 336 die feierliche Einweihung seiner Bauten am Heiligen Grabe begehen konnte, war seine Mutter längst nicht mehr unter den Lebenden. Mit den Vorgängen aber, von welchen die Kreuzauffindungslegende berichtet, bringt, wie immer man über deren historischen Wert urteilen mag, sie selbst die Person des Kaisers nicht in Zusammenhang.

Wie konnte es unter diesen Umständen zu einer im Ernste so geradezu unvollziehbaren Vorstellung überhaupt kommen? — Die Antwort scheint mir bei einer Rekonstruktion des Apsismosaiks der Martyrionsbasilika, wie ich sie vorschlage, auf der Hand zu liegen. Unter dem Altare jener Basilika zeigte man spätestens seit dem 5. Jahrhundert die Stelle der Kreuzauffindung [2]). Blickte gleichzeitig auf diese Stelle aus der Halbkalotte der Apsiswölbung eine Darstellung monumentalsten Charakters herab, die das Zeichen

führungen S. 507—516 die meinigen im *Oriens Christianus. Neue Serie* I S. 62—65. Die georgische liegt mit einer Lücke um Ostern in der Pariser georgischen Hs. Nr. *3* vor, wie mich Herr Divisionspfarrer Dr. Goußen zu belehren die Güte hatte. Ihre Bekanntgabe wäre dringend zu wünschen. Die für uns in Betracht kommende Rubrik des armenischen Textes lautet in der englischen Uebersetzung Conybeares (S. 526): „*The same Canon is performed and the precious cross is shown to ale the people*".

[1]) Μηναῖον Σεπτεμβρίου (a. a. O.) S. 110. Sie fehlt noch in dem alten Synaxar der Kirche von Konstantinopel *ed.* Delehaye (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*). Sp. 43 ff.

[2]) Nach dem Zeugnis des noch vor 460 zu datierenden *Breviarius de Hierosolyma* (bei Geyer S. 153).

der Erlösung riesengroß zwischen Konstantin und Helena sich erhebend zeigte, dann lag es für ein naives Volksempfinden nahe genug auch hier eine Beziehung zu den Geschehnissen anläßlich der Wiederentdeckung des Holzkreuzes der Passion zu vermuten. Das triumphierende Kreuzsymbol mußte für ein solches Empfinden fast mit zwingender Notwendigkeit zur Abbildung des realen Passionskreuzes, die rein äußerliche Verbindung des Symbols mit den Stifterporträts zur bildlichen Wiedergabe eines realen Geschehens werden, das sich mit der Kreuzreliquie in der Zeit ihrer Auffindung zugetragen hätte. Die Dutzendware bildlich geschmückter Pilgerandenken könnte dann rasch genug für weiteste Verbreitung der einmal wach gewordenen historischen Deutung der Komposition sorgen, die als eine rein monumentale Tradition unabhängig neben der ihr widersprechenden literarischen und liturgischen weiterlebte, bis gelegentlich einmal auch ihr ein Dichtermund Ausdruck in gottesdienstlichem Liede verlieh.

2. Der Konstantinszyklus eines illustrierten nestorianischen Evangeliars.

Wenn ich gesagt habe, daß die Legende von einer persönlichen Teilnahme Konstantins an den Vorgängen der Kreuzauffindung nichts wisse, so gilt dies allerdings nur von der alten und ursprünglichen Gestalt derselben und ihrer literarischen Ueberlieferung. Daß auch abgesehen von der historischen Umdeutung der von mir für das Apsismosaik des Martyrions in Anspruch genommenen Komposition bildliche Kunst und liturgische Poesie gerade Syriens einer sekundären Anschauung Raum gegeben haben, der gemäß nicht Helena allein als die Kreuzfinderin zu gelten hätte, wird sich alsbald bei Vornahme der Miniaturen eines ganzen Konstantinszyklus herausstellen, den eine zweite syrische Hs. der Kgl. Bibliothek, Nummer *14 (Sachau 304),* auf den Blättern 162 v° und 163 r° bietet.

Es handelt sich diesmal um ein nestorianisches Evangeliar, das Sachau im Kataloge weder nach der textlichen, noch nach der illustrativen Seite hin ausreichend beschrieben hat [1]. Bereits im

[1] Katalog S. 27—32. Es fehlt leider die für Nr. 15 (*Sachau 322*) gegebene Vermerkung des Umfangs der Perikopen. Was S. 27 über das angebliche

Jahre 1697 der Alexanderaera (= 1385/86 n. Chr.) einer Neubindung unterworfen, kann die Hs. ebensogut erst im 13. Jahrhundert, als schon erheblich früher entstanden sein. Jedenfalls aber steht sie an Alter den Fragmenten des illustrierten jakobitischen Homiliars ganz bedeutend nach. In eine auch noch so kurze Gesamtbesprechung ihres aus seitengroßen Einschaltebildern und dem Nachhall einer reichen Randillustration gemischten Bilderschmuckes kann ich hier nicht eintreten [1]), sondern wende mich sofort einer genauen Beschreibung der auf den Tafeln VIII und IX nach eigener Aufnahme wiedergegebenen Konstantinsdarstellungen zu, auf deren Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des künstlerischen Prinzips der Randillustration ich wiederum schon früher beiläufig hinzuweisen Gelegenheit hatte [2]).

Man liest links in der unteren Hälfte von Blatt 163 v° die ersten Worte der durch die Ueberschrift als „Lesung des heiligen Festes der Auffindung des Kreuzes" bezeichneten, im nestorianischen Ritus für das Kreuzfest allgemein angesetzten Emmausperikope Lukas 24 . 13—35 [3]). Ueber diesem kleinen Stück Text entwickelt sich,

---

hohe Alter der „Anordnung der Texte" usw. gesagt wird, ist absolut unhaltbar. Die Hs. vertritt rein nestorianischen Ritus. Die Berücksichtigung von „Heiligen" aus der Zeit vor der syrischen Kirchenspaltung kann ebensowenig befremden als die Verehrung der Zeit vor dem Schisma angehöriger griechischer Heiliger durch die lateinische Kirche und umgekehrt. Ueber Sachaus irrige oder doch ungenügende Deutung einzelner Miniaturen s. die folgende Anmk.

[1]) Ich notiere nur wenigstens die dargestellten Sujets mit Berichtigung der falschen Angaben im Kataloge Sachaus. Seitengroße Einschaltebilder stellen dar Bl. 2 v° eine thronende Ὁδηγητρία, 32 v° den Gang der Frauen zum Grabe (Sachau nur: „ein Bild") und 123 v° die Ausgießung des Hl. Geistes (nicht „Himmelfahrt"). Mit dem Prinzip der Randillustration hängen außer dem Konstantinszyklus zusammen Darstellungen auf Bl. 1 v° der Jordantaufe (Sachau fälschlich sogar in der Mehrzahl: „Bilder"), 31 v° des Gespräches der Magdalena mit dem Auferstandenen und der Höllenfahrt im reinen *descensus*-Typ (im Gegensatz zur hellenistisch-byzantinischen Ἀνάστασις! — Sachau wiederum nur: „Bilder"), 81 v° Christi beim Einzug in Jerusalem, 89r° der Fußwaschung und 90 v ° einer Kombinierung der Abendmahlsszene (als Eucharistieeinsetzung) mit der Bethania-Salbung (nicht „Fußwaschung").

[2]) *Röm. Quartalschrift* XXI S. 171 in einem Aufsatz *Zur byzantinischen Odenillustration.*

[3]) Die einigermaßen befremdliche Wahl gerade dieses Stückes als evangelische Perikope für die Triumphfeier des Zeichens der Passion ist wohl aus

die volle Seitenbreite einnehmend, die erste der vier zu unserem Zyklus gehörenden Einzelszenen: Konstantin sieht im Traume die Erscheinung des Kreuzes. Auf einer gelbbraunen Holzbettstelle mit schwarzen Ornamenten liegt, das Haupt auf ein reichgemustertes Kissen gebettet, in dessen Farbengebung Schwarz, Rot und Goldgelb verwendet sind, der schlafende Herrscher mit goldenem schwarz und rot umrandeten Nimbus. Seine edelsteingeschmückte goldene Krone ist fast völlig zerstört. Das über die Stirne gekräuselte schulterlange Haar und der kurz gehaltene runde Vollbart sind schwarz. Er ist barfuß und nur mit einer Tunika bekleidet, deren Farbe zwischen Rosa und Lila schwankt. Die rechte Hand ist auf das hochgezogene rechte Knie gelegt, die linke mit einem Gestus des Erstaunens im Traume erhoben. Je eine Arkade öffnet sich am Kopf- und am Fußende des Lagers. Darin hängt, mit weißen Oesen über einen schwarzen Stab befestigt und kräftig vom Bett hinweg gezogen, je ein im unteren Drittel zusammengeknoteter Vorhang, der in der Farbe mit der Tunika Konstantins übereinstimmt, während an den Arkaden selbst, von denen diejenige links vom Beschauer aus im oberen Teile fast völig zerstört ist, bezw. an ihrer Ornamentierung Blau, Grün und Gelb zur Verwendung kommen. Ueber dem Schläfer öffnet sich ein blaues Himmelssegment, von dessen Hintergrund eine goldene *crux gemmata* mit etwas verbreiteten Enden sich abhebt. Umrahmung und Gemmen sind rot. Von Strahlen, die einst zwischen den Armen hervorschossen, sind noch Spuren erhalten.

Rechts von der schmalen Textkolumne hat eine wesentlich andersartige Szene Platz gefunden. „Die Juden, wie sie nach dem Kreuze graben", lautet die erklärende Beischrift. Ueber einem das Erdreich andeutenden braungrünen viereckigen Felde, stehen mit Spaten arbeitend, hintereinander zwei Männer, von denen der vordere bei schwarzem Haupthaar bartlos ist, während der hintere Haar und Bart von weißer Farbe hat. Vor oder in dem Erdreich gedacht, auf dem das obere Paar steht, sind darunter, sich gegenseitig zugewendet, zwei weitere Arbeiter mit Hacken tätig. Das Haar ist bei beiden schwarz; derjenige rechts hat einen kurzen

---

24. 26 zu erklären: Οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ. Ueber die ganz andersartige Auswahl der Festperikope bei den Jakobiten vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 259 f.

Vollbart von gleicher Farbe, derjenige links ist bartlos. Alle vier Gestalten tragen nur eine Chlamys, die bei der bartlosen oben blau, bei der bärtigen unten grün ist, bei den zwei übrigen wieder auf der Grenze zwischen Rosa und Lila steht.

Während diese beiden Darstellungen jeder Einfassung entbehren, sind die zwei auf Blatt 162 v° übereinander gestellten von hellgrünem Rahmen umgeben, der selbst wieder durch schwarze Strichränder abgeschlossen wird. Oben ist das Verhör der Juden gegeben, die den Ort angeben sollen, wo das Kreuz verborgen ist. Die Verhörten, vier bärtige Männer, von denen die äußeren schwarzbraune, die inneren weiße Haarfarbe aufweisen, sind sämtlich barfuß und nur in eine Tunika gekleidet, die der Reihe nach von rechts nach links grün, rötlichlila, gelb und blau ist. Ihre Hände sind der Haltung nach gefesselt zu denken, obwohl die Fesseln vom Maler tatsächlich nicht ausgeführt wurden. Die das Verhör vornehmende Herrschergestalt mit goldenem Nimbus sitzt auf einem goldenen Faldisdorium. Leider ist ihr Gesicht vollkommen zerstört. Die Kleidung besteht aus rot gestreiften goldenen Schuhen, goldfarbigen Hosen oder Strümpfen, die bis zu den Knöcheln sichtbar werden, einer blauen Tunika mit goldenem Halsbesatz und einem überzieherartig vorn weit geöffneten Aermeloberkleid, dessen bunte, nebeneinander Schwarz, Rotviolet, Blau, Gelbbraun und Weiß aufweisende Musterung durch Goldbesatz an den Handgelenken und längs der vertikalen Enden vervollständigt wird. Die unteren Ecken dieses Obergewandes sind über die Kniee geschlagen, auf denen lässig die rechte Hand ruht, während die linke scheinbar mit Redegestus vor die Brust gehalten ist. Vor der sitzenden steht eine nicht minder reich gekleidete Gestalt, die man den Gesichtszügen nach ebensogut für eine weibliche als für eine männliche von bartlos jugendlicher Bildung halten kann. Ein Nimbus fehlt oder müßte bis auf die letzte Spur verschwunden sein. Ein stark beschädigter eigentümlicher Kopfputz hat noch die meiste Wahrscheinlichkeit, eine Zackenkrone sein zu sollen. Rote hohe Stiefel, eine nur wenig bis über die Kniee herabreichende goldene Tunika und ein violettes Obergewand. das mit gelbschwarzen Pfauenaugen besät und an den Handgelenken wieder mit goldenen Besätzen verziert ist, machen das Kostüm aus.

Die untere Hälfte von Blatt 162 v° endlich bringt die Szene der Erkennung des wahren Christuskreuzes durch Auflegung der drei gefundenen Kreuze auf einen Toten. Der letztere, ein schwarzbärtiger Mann, liegt, mumienhaft in ein auch über den Kopf gezogenes blaues Tuch gehüllt, auf einer grünen Matratze, die mit schwarzen Quadraten und gelben Punkten gemustert ist und in einem gelbbraunen Bettgestelle ruht. Der sich über ihn beugende Bischof hat gleichfalls einen schwarzen spitzzulaufenden Vollbart. Er trägt schwarze Schuhe, eine blaue Tunika, eine violette Paenula und an dieser eine Kapuze von gleicher Farbe, über eine steife Kopfbedeckung gezogen, den Bîrûnâ der ostsyrischen liturgischen Gewandung [1]. Von den drei dem Bischof gegenüberstehenden Männern, von denen der vorderste beide Hände ausgestreckt hat, während dies bei den zwei anderen wenigstens sichtbar nur bezüglich einer Hand ist, sind die beiden vorderen bärtig, der hinterste ist bartlos. Auch ihre Haarfarbe ist durchgehends schwarz. Die von allen getragene Tunika ist beim vordersten blau, bei den übrigen von dem beliebten zwischen Rosa und Lila schwankenden Farbenton. Ueber der Tunika trägt nur der Vordermann noch ein scharlachrotes Pallium. Die drei Kreuze sind sämtlich hellbraun mit schwarzem Rand und noch mit einem von goldgelben Linien umführten roten Strichkreuz bezeichnet. Während das von dem Bischof gehaltene auf dem Hals des Toten aufsteht, schweben die zwei anderen in völlig unmöglicher Weise in der Luft: man soll sie sich wohl von den drei Männern mit den ausgestreckten Händen gehalten denken.

Auch abgesehen von diesem groben Zeichenfehler ist der unmittelbare Kunstwert unserer Miniaturenfolge so bescheiden, wie man es bei einer Arbeit christlich-mesopotamischer Buchmalerei des 12. bis 13. Jahrhs. von vornherein erwarten wird. Gleichwohl gewinnt dieselbe indirekt ein nicht zu unterschätzendes Interesse schon für den Kunsthistoriker durch die Tatsache, daß sie uns eine sehr lebhafte Vorstellung von der ungemein reich entwickelten Form rein ornamental empfundenen bildlichen Randschmuckes gewinnen läßt, auf

---

[1]) Vgl. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* I Sp. 520 f. Braun, *Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung* Freiburg. i. B. 1906 S. 494.

die abgesehen von den seitengroßen Einschaltebildern die Illustration der vorliegenden Hs. zurückgeht. Fassen wir nämlich die inhaltliche Reihenfolge der dargestellten Szenen ins Auge, so ergibt sich, daß an den Traum Konstantins auf Blatt 163 r° oben das auf der oberen Hälfte von 162 v° daneben stehende Verhör, an dieses die Grabeszene 163 r° unten und an sie wieder als letztes Glied der Reihe das die untere Hälfte von 162 v° füllende Bild der Totenerweckung sich anschließt. Aus einer einheitlichen Serie mit epischer Breite erzählender Darstellungen sind also zwei nicht einmal unmittelbar auf einander folgende auf die nebenanstehende Seite hinausgedrängt worden. Für diesen merkwürdigen Befund gibt es nur eine einzige Erklärung. Die vier Szenen müssen urprünglich in ihrer naturgemäßen Reihenfolge auf einer einzigen Seite gestanden haben, wo sie den Text in derselben Weise umrahmten, wie dies jetzt auf Blatt 163 r° nur mehr die erste und dritte Nummer jener alten Gesamtfolge tun. Das war aber nur unter der weiteren doppelten Voraussetzung möglich, daß in der maßgeblichen — direkten oder indirekten — Vorlage der auf einer Seite vom Text eingenommene und somit am Rand mit Bildschmuck zu begleitende Raum ein verhältnismäßig weit größerer, das Format der bildlichen Darstellungen aber ein kleineres war als in der Berliner Hs. Wir kommen so auf eine Textseite, die am oberen und am einen seitlichen Rand mit bildlichem Dekor von der formalen Richtung der Randillustration des griechischen und slavischen Psalters ausgestattet war. Die Szene des Verhörs muß an der oberen rechten Ecke der Seite neben der Traumszene und unter ihr müssen untereinander auf dem rechten Rand die Grabeszene und diejenige der Totenerweckung gestanden haben [1]). Eine außerordentliche Vergrößerung des Formats der Schrift wie der Bilder führte dann naturgemäß zu Raumverhältnissen, bei denen die Hinausdrängung der Hälfte des alten Bilderschmuckes auf eine eigene nun textlos

[1]) Man vergegenwärtigt sich diese Anordnung unschwer, indem man den horizontalen Illustrationsstreifen über statt unter die Textkolumne gesetzt denkt auf Grund von Beispielen aus den Psaltern mit Randillustration, wo vielmehr der seitliche und der untere Rand von bildlichem Dekor eingenommen werden. Vgl. beispielshalber Tikkanen, *Die Psalterillustration in Mittelalter* I. 1. Helsingfors 1895. Taf. II 2; III 1. 2; V 1 oder Strzygowski, *Die Miniaturen des Serbischen Psalters* usw. Wien 1906. S. 90 f. Abb. 32 und 33.

bleibende Seite unvermeidlich wurde, wenn die Hand des Kopisten überhaupt den Gesamtbestand der Szenenfolge unverkürzt festhalten wollte [1]). Vermutungsweise wird man es wohl auch noch wenigstens als das Wahrscheinlichere bezeichen dürfen, daß die dem heutigen Befunde zugrundeliegende bildergeschmückte Seite das Verso eines Blattes war, eine Voraussetzung, unter der eine Uebertragung des zu schmückenden Textstückes auf ein Recto und damit die Entstehung einer bisher nicht vorhanden gewesenen Seite rechts neben derselben die in der örtlichen Unterbringung der Miniaturen vorgenommene Veränderung noch entscheidend begünstigt haben würde.

Es ist hier nicht die Stelle, um näher auf die kunstgeschichtlichen Perspektiven einzugehen, die sich mir von dem so wiedergewonnenen Buchtyp eines ostsyrischen evangelischen Perikopenbuches mit reichster Randillustration aus eröffnen [2]). Nur darauf sei mindestens im Vorübergehen nachdrücklich hingewiesen, wie sehr die zunächst durch den Rabbûlâ-Kodex angebahnte Erkenntnis von dem wurzelhaft mesopotamisch-orientalischen Charakter des Prinzips der Randillustration eine Bestätigung dadurch erfährt, daß diese Anwendung desselben auf das liturgische Evangelienbuch uns gerade wieder in Mesopotamien und speziell in der nestorianischen Kunst Mesopotamiens begegnet, die nach der kirchen- und kulturgeschichtlichen Gesamtlage von vornherein als die treueste Hüterin durch keine Einflüsse des hellenistischen Westens durchsetzter einheimischer Traditionen gelten muß.

---

[1]) Die Entwicklung der Schrift dürfte bei diesem Prozeß führend gewesen sein und die Veränderung des Illustrationscharakters erst im Gefolge gehabt haben.

[2]) Vgl. hierüber vorläufig den oben S. 235 Anmk. 2 angeführten Aufsatz *Zur byzantinischen Odenillustration*. Eingehender würde ich davon in dem großen Werke über den Bilderschmuck des jakobitischen syrischen Evangeliars No. 6 des Markusklosters in Jerusalem zu handeln gehabt haben, das, wie ich fürchten muß, durch das empörende Vorgehen J o h . R e i l s unmöglich gemacht worden ist. Vgl. *Oriens Christianus Neue Serie* I S. 134 ff. 325 ff. Auf dieselbe Umführung des bildlichen Dekors über und zur einen Seite der Textkolumne gehen in unserer Hs. noch die beiden Bilder der Jordantaufe (fol. 1 v°) und der mit dem Abendmahl kombinierten Bethania-Salbung (fol. 90 v°) zurück. Die letztere hybride Erscheinung ist durch das Ineinanderfließen zweier Mahlszenen zu erklären, von welchen ursprünglich die eine (Abendmahl als Eucharistieeinsetzung) am oberen, die andere (Mahl im Hause Simons des Aussätzigen mit Salbung) am seitlichen Rande ihren Platz hatte.

Es ist nicht sowohl die formale als die gegenständliche Seite unseres Konstantinszyklus, was hier unsere Aufmerksamkeit erheischt. Was in dieser Richtung Interesse erweckt, ist zunächst die erste der drei die Kreuzauffindungslegende illustrierenden Darstellungen. Das Geschlecht der sitzend das Verhör der Juden vornehmenden Person ist leider nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Dem Gesamteindrucke nach möchte sie aber jedenfalls eher für eine männliche als für eine weibliche zu halten sein, nicht Helena, sondern Konstantin darstellen. Ob dann die erstere in der nebenan stehenden Figur zu erblicken sei, ist eine zweite Frage, die mit Bestimmtheit kaum sich scheint beantworten zu lassen. Es steht ja schon überhaupt das weibliche Geschlecht auch bei dieser Gestalt keineswegs unbedingt fest. Vollends die durchaus jugendlich berührende für diejenige der Mutter des sitzenden Herrschers zu halten, macht fast unübersteigliche Schwierigkeiten. Immerhin wird man mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß die Verlegenheit, in welcher sich die Erklärung dieser Erscheinung gegenüber zweifellos befindet, ihren Grund nur in einer Ungeschicklichkeit des unmittelbaren Urhebers der vorliegenden Miniaturen hätte, der seine möglicherweise schon beschädigte Vorlage hier selbst nicht mehr klar verstanden haben könnte. Ob aber in Gegenwart seiner Mutter oder nicht, überhaupt Konstantin das Verhör der Juden vornehmen, also ihn persönlich an den Vorgängen bei der Kreuzauffindung teilnehmen zu sehen, brauchte im bildlichen Schmucke gerade eines liturgischen Buches der Nestorianer nicht allzusehr zu befremden. Zieht man zum Vergleiche das Offizium des Kreuzfestes des die alten nestorianischen Festgesänge enthaltenden unierten *Breviarium Chaldaicum* heran [1]), so fehlt es da allerdings nicht an Stellen, die mit der größten Entschiedenheit Helena als die Auffinderin des Kreuzes bezeichnen und sie in dieser Rolle scharf von ihrem Sohne unterscheiden [2]). Gelegentlich wird aber auch

[1]) Besorgt von Bedjan. *Pars tertia.* Paris 1887. S. 537—557.

[2]) Das Lichtkreuz erscheint Konstantin, das Holzkreuz der Passion wird von Helena gesucht und gefunden. So in den Gesängen eines alsbald zu erwähnenden Teiles des Nachtoffiziums, S. 544 f., und in dem Festformular der diakonalen Litanei, S. 551. Insbesondere wird Helena die Nachforschung nach dem Orte, wo das Kreuz verborgen sei, d. h. das Verhör der Juden zugeschrieben. Wenigstens Helena allein wird tatsächlich als die Finderin des Kreuzes auch in den Gesängen der Matutin genannt. Vgl. S. 554.

die Kreuzauffindung beiden zugeschrieben. Vom „König“ und „seiner gläubigen Mutter“ heißt es gemeinsam:

„Sie forschten nach dem Holze
„Und setzten's in die Kirchen
„Daß es zur Heilung würde“ [1]).

Ja einmal sogar wird mit aller Bestimmtheit das heilige Holz, das die Juden verborgen hatten,

„Kund den Gläubigen und gefunden
„Durch den König Konstantinus“

allein, neben dem hier seiner Mutter nur das Verdienst beigemessen wird, für die Verbreitung des Kreuzauffindungsfestes bis an die Enden der Welt Sorge getragen zu haben [2]). Es würde nur ein Zusammengehen von Bild und Lied, die beide im Dienste der Liturgie stehen, bedeuten, wenn neben derartige Dichterworte an der oberen Darstellung auf Blatt 162 v° des Berliner Evangeliars wirklich auch ein monumentaler Ausdruck einer Ueberlieferungsvariante der Kreuzauffindungslegende träte, die neben oder geradezu an Stelle seiner Mutter den Kaiser selbst handelnd einführt.

Um die monumentale Bestätigung einer wenigstens im Rahmen der syrischen Ueberlieferung merkwürdigen Variante handelt es sich auch bei der oberen Darstellung auf Blatt 163 r°. Gegeben ist zweifellos die Kreuzesvision Konstantins vor dem Entscheidungskampfe mit Maxentius. Aber der Kaiser sieht die Erscheinung des Lichtkreuzes nicht wachend am hellen Tage, wie er sie gesehen zu haben nach dem Zeugnis des Eusebios [3]) diesem später hin unter einem Eid versichert hätte, sondern er schaut sie im Traume. Man fühlt sich zunächst wohl an die Angabe eines anderen zeitgenössischen Berichterstatters erinnert. Bei Lactantius *De mortibus persecutorum* 44 lesen wir: „ *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum Dei notaret in scutis atque ita proelium committeret*“ [4]). Hier ist ja ausdrücklich in der Tat nur von einem Traume

---

[1]) In dem Madrâšâ genannten Hymnus des Nachtoffiziums vor den Vigilien-Qâlê, S. 549.

[2]) In den Gesängen des Môϑeβâ (= κάθισμα) genannten Teiles des Nachoffiziums, auf den oben Anmk. 2 Bezug genommen wurde, S. 544.

[3]) Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου I, 28 (*ed.* Heikel GCS: Eus. I S. 21).

[4]) ed. S. Brandt et G. Laubmann: CSEL XXVII S. 223.

die Rede. Allein es kann gleichwohl nicht als völlig gesichert gelten, daß wirklich eine von der durch Eusebios wiedergegebenen abweichende Ueberlieferung vorliegt. Auf ein Traumgesicht führt ja auch der letztere die direkte Anweisung zur Anbringung des sieghaften christlichen Zeichens zurück, die nach der Kreuzeserscheinung am hellen Tage der Herr selbst, dem Schlafenden erscheinend, gegeben hätte. Es wäre mithin denkbar, daß Lactantius sich nur auf diesen zweiten Teil des von Eusebios Berichteten beziehe und die Kreuzeserscheinung überhaupt nicht im Auge habe. Eine auch diese zum bloßen Traum herabdrückende sichere Ueberlieferungsvariante liegt dagegen bei Sozomenos [1]) vor, der sagt: Ἐν τοιαύταις δὲ φροντίσι γενόμενος ὄναρ εἶδε τὸ τοῦ σταυροῦ σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ σελαγίζον. Τεθηπότι δὲ αὐτῷ πρὸς τὴν ὄψιν παραστάντες θεῖοι ἄγγελοι. Ὦ Κωνσταντῖνε, ἔφησαν, ἐν τούτῳ νίκα. Daß gerade auf diese Stelle letzten Grundes die bildliche Fassung der nestorianischen Miniatur zurückgehe, scheint, obgleich in ihr die Engel fehlen, durch einen Umstand schlechthin gesichert zu werden, den ich bei der Beschreibung zunächst überging. Am rechten Rande des Himmelssegments, in welchem das strahlende Gemmenkreuz erscheint, liest man nämlich noch mit vollster Deutlichkeit wenigstens die zwei ersten Buchstaben einer weiterhin fast vollständig zerstörten Beischrift: ein syrisches QN, in semitischer Konsonantenschrift die Anfangsbuchstaben des ohne *mater lectionis* geschriebenen Konstantin-Namens. Also auch die Anrede: Ὦ Κωνσταντῖνε, deren Voraussetzung im Gegensatz zu dem bloßen: Ἐν τούτῳ νίκα des Eusebios und Sokrates [2]) für Sozomenos bezeichnend ist, fand sich in der für den ostsyrischen Buchschmuck maßgeblich gewordenen Quelle. Es ist eine interessante literaturgeschichtliche Tatsache, die hiermit greifbar wird.

Zwei Zitate aus der Kirchengeschichle des Sozomenos finden sich allerdings in einem noch unedierten Schreiben, das um die Mitte des 6. Jahrhs. ein Rekluse Sergios von Nikaia aus an einen Priester Johannes zu Rîšʿain richtete [3]). Allein das in syrischer

[1]) Kirchengeschichte I 3. (Migne PG. LXVII Sp. 865).
[2]) Kirchengeschichte I 2. (Migne PG. LXVII Sp. 37).
[3]) Erhalten in der einzigen Hs. *Brit. Mus. Add.* 14. 602 fol 85 v° ff. Die Sozomenos-Zitate fol. 84 r°, 93 v°. Vgl. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*. II. London 1871. S. 714 f.

Sprache erhaltene Stück dürfte wohl ursprünglich griechisch abgefaßt gewesen sein. Ein eigentliches Nachwirken in syrischer Literatur war jedenfalls von den drei Fortsetzern der Eusebianischen Kirchengeschichtschreibung, deren Werke uns im griechischen Original erhalten sind, bislange nur für Sokrates und Theodoretos erweislich. Wie nur sie der versifizierte Schriftstellerkatalog des Nestorianers ʿAḇdîšôʿ von Ṣôḇâ erwähnt[1]), so begegnen auf jakobitischer Seite nur sie in einer Sammlung von Materialien zur Erklärung der Homilien Gregors von Nazianz[2]) wie unter den Quellen, die Michael d. Gr. vom Anfang des III. Buches seiner Weltchronik an benützt zu haben angibt[3]). Sogar auf Auszüge nur aus Sokrates beschränkt sich auch der nestorianische Elias bar Šînâjâ[4]), während das von E. Goeller edierte kirchengeschichtliche Bruchstück[5]) sich in seiner größeren Hälfte als eine Kompilation wieder aus den beiden Historikern erweist. Hier findet sich nun freilich eine einzige Stelle, bezüglich deren der Herausgeber glaubte, mit der Möglichkeit einer Beeinflussung auch durch Sozomenos rechnen zu müssen[6]). Indessen blieb doch alles wesentlich ungewiß. Was insbesondere die Kreuzvision Konstantins anlangt, so ist die ihnen wohl durch Sokrates vermittelte Fassung des Eusebios durchaus diejenige, welche bei den Syrern die Ueberlieferung beherrscht[7]). Wiederum wenigstens eine einzige, uns erst in neuester Zeit bekannt gewordene, Quelle vertritt allerdings auch literarisch die Variante des Sozomenos. Die, wie ich[8]) gezeigt habe, im 10. oder

---

[1]) Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III 2. S. 40 f.

[2]) Vorliegend in den beiden Hss. *Brit. Mus. Add. 17. 147* und *14. 725 fol. 100—215.* Vgl. Wright a. a. O. S. 438 ff. 441 ff., wo die Sokrates- und Theodoretos-Zitate gebucht sind.

[3]) VII 1 (*ed.* Chabot S. 129. Uebersetzung I S. 240).

[4]) Vgl. die Ausgabe des ersten Teiles seines Werkes von Brooks (*C.S.C.O. Scriptores Syri Series tertia. Tomus VII*), wo in der *Praefatio* des Uebersetzungsbandes S. 11 ff. ein Verzeichnis der von Elias angeführten Schriftsteller eine rasche Orientierung ermöglicht.

[5]) *Ein nestorianisches Bruchstück zur Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts* im *Oriens Christianus* I (1901) S. 80—97.

[6]) a. a. O. S. 84 Z. 18. Uebersetzung 85 Z. 28 f. Vgl. in der Einleitung S. 81.

[7]) Vgl. vor allem die Weltchronik Michaëls VII 1 (*ed.* Chabot S. 122. Uebersetzung I. 229) und die arabische Weltgeschichte des Agapios von Hierapolis (Mahbûb von Menbig) *ed.* Vasilief II S. 84 f. (*Patrologia Orientalis* VII S. 540 f.).

[8]) *Oriens Christianus. Neue Serie* I (1911) 342 f.

11. Jahrh. entstandene arabische „Chronik vom Seert“, eine vielleicht von Hause aus syrisch abgefaßte nestorianische Darstellung der Kirchen- und Profangeschichte, kennt neben der durch Eusebios und Sokrates vertretenen Normalform der Ueberlieferung [1]) in der Tat auch eine solche, nach der Konstantin die Kreuzeserscheinung im Schlafe und zwar erst in der unmittelbar dem Zusammenstoß mit Maxentius vorangegangenen Nacht gesehen hätte [2]). Unmittelbar scheint das für uns vorläufig anonym bleibende Werk hier den aus der Geschichte der syrischen Vermittelung griechischen Geisteserbes an die Araber bekannten Qustâ ibn Lûqâ zum Gewährsmann zu haben [3]). Daß hinter diesem aber Sozomenos stehe, würde man nicht mit voller Bestimmtheit zu erkennen vermögen, weil die Siegesverheissung hier der für jenen charakteristischen Verbindung mit der namentlichen Anrede entbehrt. Unsere Miniatur hat mithin das Verdienst, erstmals einen wirklich zuverlässigen Beleg für die Abhängigkeit des kirchengeschichtlichen Wissens der Syrer auch von Sozomenos zu erbringen, eine Abhängigkeit, die — so scheint es — vorläufig sich auf nestorianische Kreise beschränkt haben dürfte [4]).

Nicht minder bemerkenswert als im einzelnen die Traumszene und die erste der drei die Kreuzauffindungslegende behandeln-

---

[1]) In I Kap. 15 (*ed.* Scher I S. 497. — *Patrologia Orientalis* IV S. 259 f.).

[2]) Ebenda Kap. 17 (*ed.* Scher I S. 56. — *Patrologia Orientalis* IV S. 266).

[3]) Dieser wird unmittelbar vorher — sicher allerdings nur für die Motive des Konstantinszuges gegen Maxentius — ausdrücklich zitiert. Vgl. über ihn *Kitâb al-Fihrist ed.* Flügel S. 295, Ibn Abî Usaibi'a *ed.* Müller I S. 244 f., Ibn al-Qiftî *ed.* Lippert S. 262 ff., Wenrich, *De auctorum Graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque commentatio.* Leipzig 1842 *passim* (*cf.* im *Index* S. XXXIV). Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen,* passim (*cf.* im Register ZDMG. L. S. 382) und meine *Lucubrationes Syro-Graecae.* Leipzig 1894. S. 378 f. (der Pagination der Supplemente zu Fleckeisens Jahrbüchern XXI).

[4]) Merkwürdig ist es, worauf hier noch beiläufig hingewiesen sei, daß die Version, welche die Erscheinung des himmlischen Zeichens in einen bloßen Traum verlegt, wie in ostsyrischer Kunst, so auch in römischer Liturgie zur Geltung kommt. J. M. Thomasi teilt (*Opera omnia ed.* A. Fr. Vezzosi V. S. 179) nach zwei Hss. des 10. oder 11. Jahrhs. ein altes Offertorium auf den 3. Mai mit, in welchem es heißt: „*Veniens vir splendidissimus ad Constantinum regem nocte excitavit eum dicens: Aspice in caelum et vide signum crucis Domini, per quod accipies virtutem et fortitudinem. Viso autem signo hoc rex fecit similtudinem crucis, quam viderat in caelo et glorificavit Deum. Alleluia*“.

den Darstellungen ist schließlich ganz allgemein die Verbindung der beiden Elemente des vorliegenden Konstantinszyklus. Man wird im ersten Augenblick geneigt sein, sich die Frage zu stellen, ob auch an diesem Punkte eine sachliche Ueberlieferungsvariante sich in dem monumentalen Befunde spiegle. Will, so müßte diese Frage bestimmter lauten, durch die bildliche Anknüpfung der Kreuzauffindungsvorgänge an die Kreuzerscheinung die Anschauung von einem auch geschichtlichen Zusammenhang beider Dinge zum Ausdruck gebracht werden? Wirkt etwa eine Verwechselung des von Sozomenos berichteten mit einem Traume nach, durch den Helena zu ihren Nachforschungen nach der Kreuzreliquie veranlaßt worden sein soll? Die Stellung der Frage liegt um so näher, weil auch auf den letzteren Traum in syrischer Ueberlieferung Bezug genommen wird [1]).

Gleichwohl glaube ich, daß man sie entschieden in verneinendem Sinne zu beantworten und den Szenenbestand unseres Zyklus lediglich aus der Liturgie zu erklären hat. Das Kreuzfest ist, gleichviel ob am 13. oder 14. September begangen [2]), von Nestorianern und Jakobiten übereinstimmend als Gedächtnisfeier der Kreuzauffindung gewertet, eine Wertung, die vielfach schon im Namen des Festtages zur Geltung gelangt [3]). Beide Konfessionen verbinden mit demselben aber nicht weniger übereinstimmend das Andenken an die Kreuzvision Konstantins, seinen Sieg über Maxen-

---

[1]) Vgl. z. B. in einer ursprünglich nestorianischen Litanei auf das Kreuzfest *Breviarum Chaldaicum.* III S. 551: „Christus, der Helena ein Traumgesicht zeigte, auf daß sie nach Jerusalem gehe, das Kreuz zu schauen, damit sie durch die Menge seiner Wunderkraft (im Glauben) bestärkt würde".

[2]) Auf jakobitischer Seite herrscht das Festdatum des 14. durchaus; nur ganz vereinzelt findet sich wie in der Hs. *Brit. Mus. Add. 14.504* des 9. Jahrhs. dasjenige des 13. Vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 259. Der unierte chaldäische Ritus setzt gleichfalls das Kreuzfest auf den 14. September an, doch muß bei den Nestorianern die längste Zeit der 13. gefeiert worden sein, auf den noch Elias bar Šînâjâ im zweiten Teile seiner Chronographie (*ed.* Chabot *CSCO.* usw. VIII S. 101, Uebersetzung S. 113) das Fest verlegt.

[3]) Dasjenige „der Auffindung des Kreuzes" heißt näherhin das Kreuzfest schon in dem alten jakobitischen Lektionar, *Brit. Mus. Add. 14.485* vom Jahr 823 24. Ueber dieselbe Bezeichnung in nestorianischer Ueberlieferung vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* a. a. O. Anmk. 3. Sie liegt hier ferner auch in unserer Berliner Hs. vor. Vgl. die Ueberschrift des Perikopentextes auf Taf. VIII „Lesung des heiligen Festes der Auffindung des Kreuzes: Heiliges Evangelium unseres Herrn Jesus Christus, Verkündigung des Lukas".

tius und seine Bekehrung zum Christentum. Man braucht nur das Tagesoffizium in den gedruckten Brevieren des unierten chaldäischen [1]) und des unierten syrisch-antiochenischen Ritus [2]) durchzugehen, um immer neue Belege für diesen Doppelcharakter des Festes zu finden. Dem „Lichtkreuze" gilt dasselbe ebenso sehr als dem Marterholz der Passion [3]). Ausdrücklich wird immer wieder auf die von Konstantin gesehene Erscheinung des ersteren und die anschließenden Ereignisse Bezug genommen [4]). Jene Ereignisse und die Kreuzauffindung werden in parallelen Gliedern liturgischer Dichtung und litaneimäßigen Gebetes einander ebenbürtig gegenübergestellt, ohne daß jedoch auch nur im leisesten ein unmittelbarer kausaler Zusammenhang angedeutet würde [5]). Kreuzvision und Kreuzauffindung stehen als zwei verschiedene, wenn auch innerlich eng mit einander verbundene Gegenstände der nämlichen Tagesfeier neben einander, wie es nach syrisch-griechischer Weise am 25. Dezember Christi Geburt und die Magieranbetung tun.

Die evangelische Tagesperikope eines Doppelfestes galt es bildlich zu schmücken: die Eigenart des Zyklus erklärt sich ohne weiteres als Lösung der so gestellten Aufgabe. Neben derjenigen für die Geschichte des Prinzips der Randillustration gewinnt derselbe damit eine nicht geringe kunsthistorische Bedeutung auch als Beleg für die engen Beziehungen, die Kunst und Liturgie, so sehr als nur irgendwo, gerade im christlichen Orient mit einander verknüpfen.

---

[1]) Vgl. oben S. 241 Anmk. 1.

[2]) *Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum.* VII. Mossul 1896). S. 457—508. Das Werk war mir auch für diese Arbeit in dem mir gütigst zur Verfügung gestellten Exemplar Sr. Königl. Hoheit des hochwürdigen Herrn Professors Prinz Max Herzogs zu Sachsen zugänglich. Es sei mir gestattet, auch an dieser Stelle Sr. Königl. Hoheit für die Jahre lange Ueberlassung desselben meinen ehrfurchtsvollen Dank auszusprechen.

[3]) Vgl. *Breviarium Chaldaicum* III S. 550. 556. *Brev. iuxta ritum Eccl. Antioch. Syrorum* VII S. 465. 476.

[4]) *Breviarium Chaldaicum* III S. 546. 551. *Brev. iuxta ritum Eccl. Antioch. Syrorum* VII S. 460. 465. 473. 474. 481. 486 f.

[5]) *Breviarium Chaldaicum* III S. 544. 545. 551. *Brev. iuxta ritum Eccl. Antioch. Syrorum* VII S. 468. 472. 478. Daß in der Tat hier nicht an einen kausalen Zusammenhang zwischen Vision und Kreuzauffindung gedacht ist, wird besonders dann klar, wenn, wie es zuweilen der Fall ist, letztere an erster Stelle erwähnt wird.

3. Konstantin, der „Apostelgleiche", und das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia.

Das Berliner nestorianische Evangeliar, das uns den unter mehr als einem Gesichtspunkte so interessanten Konstantinszyklus mesopotamischer Buchmalerei erhalten hat, ist auch nach seiner textlichen Seite ein beachtenswertes Dokument zur Geschichte des liturgischen Konstantinskultes. Die Hs. gehört nämlich zu den wenigen syrischen liturgischen Büchern, die, wenn auch nicht gerade an dem von der byzantinischen Liturgie dem Andenken Konstantins und Helenas gewidmeten 21. Mai, so doch überhaupt dem ersten christlichen Kaiser und seiner Mutter eine dem Kreuzkulte gegenüber selbständige Heiligen-μνήμη widmen. Gemäß der für den nestorianischen Ritus charakteristischen Sitte, Heiligenfeste auf den Freitag zu verlegen, ist dieselbe auf den ersten Freitag nach dem Kreuzauffindungsfeste des 13. oder 14. Septembers angesetzt, mithin wenigstens als ein sog. Begleitfest behandelt, das sich an das Hochfest des Heiligen Kreuzes in derselben Weise anschließt, wie es auf dem griechischen Boden je eine μνήμη der Gottesmutter und Johannes des Täufers bezw. diejenige des greisen Simeon gegenüber Weihnachten, Epiphanie und dem Darstellungsfeste des 2. Februar tut.

Dieselbe Konstantins-μνήμη kehrt noch in zwei nestorianischen Evangeliaren des British Museum wieder, der wahrscheinlich ins 11. Jahrhundert hinaufreichenden Hs. *Add. 17,923* und dem vom Jahre 1518 der Alexanderaera bezw. 603 Heǧra (= 1206/7 n. Chr.) datierten Exemplar *Egerton 681*[1]). Ich wüßte demgegenüber kein noch älteres Dokument der nestorianischen Liturgie anzugeben, das unsere Feier vermissen ließe. Dagegen fehlt diese, so weit ich sehe, übereinstimmend in sämtlichen jüngeren Denkmälern jener Liturgie. Es scheint sich mithin um ein altes Heiligenfest zu handeln, das seit dem 13. Jahrhundert in Vergessenheit geriet. Konstantin hat in dem Festkalender des in entscheidender Weise bekanntlich durch den Katholikos Jšôʿjaβ III (647—658) geordneten nestorianischen Ritus[2]) wohl ursprünglich einen festen Platz ge-

[1]) Vgl. Wright *Catalogue* I S. 182—188. 190—194.

[2]) Ueber die Bedeutung Jšôʿjaβs III in der Entwicklung der nestorianischen Liturgie vgl. Wright *A short history of syriac literature.* London S. 174

habt und denselben bis über die Jahrtausendwende herab behauptet, schließlich aber verloren.

Eine entsprechende Entwicklung muß sich — nur in weit früherer Zeit — auch auf syrisch-monophysitischer Seite vollzogen haben. Für den vollentwickelten jakobitischen Ritus ist mir weder in Perikopenbüchern, noch in den verschiedenartigen Buchtypen seines nicht ferialen Officium divinum, noch endlich in Kalendarien etwas dem nestorianischen Gedächtnistage Konstantins und Helenas Entsprechendes greifbar geworden. Und dennoch fehlt es nicht an einem äußerst gewichtigen Zeugnis dafür, daß auch die monophysitischen Kreise Syriens einmal dem kaiserlichen Befreier des Christentums eine Heiligen-μνήμη gewidmet haben. Das unschätzbare Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia bietet in der durch Ja'qûḇ von Edessa im Jahre 674/75 geschaffenen Rezension seiner syrischen Uebersetzung, die neuerdings durch E. W. Brooks allgemein zugänglich gemacht wurde [1]), als Nummer 200 ein liturgisches Gesangstück auch auf einen Gedächtnistag Konstantins. Der eigentümlichen Natur des sein Proprium sanctorum nicht nach dem Kalender, sondern nach bestimmten Heiligenklassen ordnenden Liturgiedenkmals entspricht es allerdings, daß wir das Datum dieser altantiochenischen Konstantins-μνήμη nicht einmal vermutungsweise mehr anzugeben vermögen.

Um so interessanter ist der für dieselbe bestimmte Gesang selbst [2]). Er lautet in deutscher Wiedergabe derjenigen Elemente des syrischen Textes, welche durch die Akribie Ja'qûḇ's als wortgetreues Spiegelbild des griechischen Originals gesichert sind [3])

Diettrich *Die nestorianische Taufliturgie*. Gießen 1903 S. XV ff. und meine Schriften über *Die Messe im Morgenland*. Kempten-München 1906. S. 50 f. bezw. *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig 1911. S. 60.

[1]) *James of Edessa: The hymnus of Severus of Antioch and others. Syriac version edited and translated by* E. W. Brooks (*Patrologia Orientalis* VI 1. VII 5). — Ueber das unschätzbare Liturgiedenkmal vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 45—48 und meinen an die Brooks'sche Edition anknüpfenden Aufsatz über *Ein Kirchengesangbuch des frühen sechsten Jahrhunderts* in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania* 1912. S. 129—134.

[2]) No. 200 der ganzen Sammlung (*ed.* Brooks S. 251 ff. = *PO.* VII 5 S. 663 ff.).

[3]) D. h. ohne Berücksichtigung der von dem ersten syrischen Uebersetzer Paulus von Edessa um des Metrums willen hinzugefügten syrischen Worte, die von Ja'qûß als im griechischen Original keine Entsprechung habend gekennzeichnet wurden.

folgendermaßen: „Nicht von Menschen noch durch einen Menschen ward die Berufung dem Frommen (= εὐσεβής) Konstantinos, sondern durch Jesus Christus nach Art des (= κατὰ τὸν) großen Apostels Paulus. Denn da am Himmel er sah (= ἰδὼν) das Zeichen des Kreuzes, glaubte er, daß derjenige, welcher im Anfang war Gott das Wort, Fleisch ward um unseretwillen, indem er sonder Veränderung Mensch wurde. Und nachdem deiner Stärke sich gefreut der König und ob deiner Erlösung mächtig frohlockt, sammelte er allerorts auf Erden die Herolde der orthodoxen Wahrheit und trieb den Wahnsinn des Arius aus, der sagte, daß ein Geschöpf war das Wort, das vor den Aeonen ‹war› (= ὁ πρὸ αἰώνων λόγος), und knebelte zum voraus den Frevel derjenigen, die den Emmanuel in zwei Naturen spalten, als einen wissend denjenigen, welcher Fleisch wurde, welcher gekreuzigt ward und dem Fleische nach litt, und die heiligen Kirchen baute er wieder, der Anfang seiend der gläubigen Könige nach ihm, wegen deren mit uns David psalliert: › Die Mächtigen der Völker versammelten sich mit dem Gotte Abrahams ‹. Ehre sei dir!“

Unmittelbar ist dieser Text aus der ganzen Kampfeshitze der christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts herausgewachsen, und gerade die dogmatische Kampfstellung des liturgischen Dichterwortes gestattet, in ihm mit aller Bestimmtheit eine persönliche Schöpfung des Severus d. h. aber ein auf die Zeit zwischen 512 und 518 datiertes Stück zu erkennen. Aber indirekt weist die Liedstrophe selbst über diesen zeitlichen Ansatz noch weit hinaus. Im höchsten Grade altertümlich ist zunächst der Umstand, daß dieselbe noch ohne jede Bezugnahme auf Helena und die Kreuzauffindungslegende Konstantin allein als den durch die Kreuzvision bekehrten Erstling christlichen Herrschertums und den Berufer des Konzils von Nikaia feiert. Sodann hat Severus unverkennbar eine uns noch von anderer Seite her tastbar werdende ältere Formel liturgisch-poetischer Konstantinsverherrlichung im Sinne seiner christologischen Polemik ausgeweitet. Diese Formel besteht in einer Parallelisierung der Berufung Konstantins mit der Berufung des Völkerapostels, deren Ausgangspunkt die Anfangsworte des Galaterbriefs bilden.

Wir begegnen nämlich derselben Parallelisierung an fünf Stellen auch noch in den Festgesängen des heutigen griechischen Festoffi-

ziums vom 21. Mai. So lesen wir zunächst in dem zweiten einer Reihe von Στιχηρὰ ἰδιόμελα zur Λιτή der Vesper: [1])

Οὐκ ἐξ ἀνθρώπων τὴν κλῆσιν ἔλαβες,
ἀλλ' ὡς ὁ θεσπέσιος Παῦλος
ἔσχες μᾶλλον ἔνδοξε ταύτην
ἐξ ὕψους, Κωνσταντῖνε ἰσαπόστολε,
παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ
τὸ γὰρ σημεῖον τοῦ σταυροῦ
ἐν οὐρανῷ θεασάμενος
καὶ δι' αὐτοῦ ἀγρευθείς usw.

Sofort das übernächste Stück der nämlichen Reihe [2]) nimmt denselben Gedanken wieder auf mit den Worten: ὥσπερ ὁ θεσπέσιος Παῦλος ἐκ τῶν ὑψίστων ἐδέξω τὸ θεῖον χάρισμα, und die zur Einschiebung in die „kleine Doxologie" bestimmte Schlußstrophe der Reihe [3]) redet demgemäß in ihren χαιρετισμοί den Kaiser u. a. an: Χαίροις ὁ τὸν Παῦλον ζηλώσας. Das Ἀπολυτίκιον des Tages [4]) bietet weiterhin die streng entsprechende ausführlichere Anrede an den Herrn selbst:

τοῦ σταυροῦ σου τὸν τύπον
ἐν οὐρανῷ θεασάμενος
καθὼς ὁ Παῦλος τὴν κλῆσιν
οὐκ ἐξ ἀνθρώπων δεξάμενος
ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἀπόστολός σου usw.

Die vierte Ode des Tageskanons hebt mit den Worten an: Οὐρανόθεν ὡς Παῦλον σε πάλαι σαγηνεύει Χριστὸς ὁ Κύριος Κωνσταντῖνε [5]). Eine Strophe schließlich, welche in der Matutin die „kleine Doxologie" am Ende der Αἶνοι-Psalmen 148 ff. eingelegt wird [6]), das Werk eines Patriarchen Methodios, hebt an:

Ὁ τῶν ἀνάκτων ἄναξ καὶ θεός,
ὁ πλουσίαις δωρεαῖς κατακοσμῶν τοὺς ἀξίους,
αὐτὸς, οὐρανόθεν
ὥσπερ Παῦλον τὸν ἀοίδιμον
διὰ σημείου τοῦ σταυροῦ
σὲ Κωνσταντῖνε ἐζώγρησε.

---

[1]) Μηναῖον τοῦ Μαΐου (Athener Ausgabe. Vgl. oben S. 221 Anm. 3). S. 105.
[2]) Ebenda S. 105 f.
[3]) S. 106.
[4]) Gleichfalls S. 106.
[5]) S. 107.
[6]) S. 110.

Der Eindruck, daß derartiges von dem Texte des Severus sich nicht trennen läßt, ist unabweislich. Er wird noch verstärkt, wenn man beachtet, daß auch noch andere Elemente jenes Textes hier wieder anklingen, wenn in dem ersten der Στιχηρὰ ἰδιόμελα εἰς τὴν Λιτήν Konstantin als πάντων ἀνάκτων βάσις bezeichnet und mit mehrfach wörtlich an Severus erinnernden Wendungen gleichfalls auf das Konzil von Nikaia Bezug genommen wird:

τὰ συστήματα τῶν πιστῶν πανταχόθεν συνάξας
ἐν τῇ λαμπρᾷ πόλει Νικαιέων,
ἔνθα τῶν ἀσεβῶν ἐσβέσθη τὸ φρύαγμα
καὶ αἱρετικῶν ἠσθένησαν γλῶσσαι
καὶ ἐμωράνθησαν,
τῶν δὲ ὀρθοδόξων ὑψώθη τὸ στίφος
φανερωθείσης τῆς πίστεως.

Man möchte am liebsten die späteren griechischen Liedstimmen geradezu als ein Echo der in syrischer Uebertragung zu uns redenden antiochenischen des beginnenden 6. Jahrhunderts betrachten, die ihre Ursprünglichkeit ihnen gegenüber schlagend durch ihren weitaus engeren Anschluß an Galater 1. 1, sowie dadurch dartut, daß der Paulus-Vergleich hier der Form nach noch weit zurückhaltender auftritt. Aber an etwas derartiges ist ja schlechterdings nicht zu denken. Die orthodoxe byzantinische Kirchenpoesie späterer Tage hat sich gewiß bei dem monophysitischen Erzketzer Severus keine Inspiration geholt. Ihr Verhältnis zu seiner Liedstrophe wird nur bei der Annahme erklärlich, daß schon diese Weiterbildung eines unabhängig von ihr auch im orthodoxen Kirchengesang nachwirkenden Liedtyps war. Es ist dem ersten christlichen Kaiser gewidmete liturgische Dichtung schon des 5. Jahrhunderts, bis zu der wir hinaufgewiesen werden.

Damit scheint aber ein überraschendes Licht auf eine Tatsache zu fallen, deren Sinn man, so weit ich sehe, noch niemals ernsthaft nachgegangen ist. Konstantin führt in der liturgischen Terminologie der griechischen Kirche den festen Beinamen des ἰσαπόστολος [1]), der vom Sohne auch auf die Mutter übertragen wurde, wenn das Fest des 21. Mai mit seinem offiziellen Namen als Μνήμη τῶν

[1]) Vgl. z. B. in einem weiteren Festgesang des 21. Mai (a. a. O. S. 105): Χρεωστικῶς ἐκτελοῦμεν τὴν μνήμην σου, Κωνσταντῖνε ἰσαπόστολε.

ἁγιών ἐνδόξων, θεοστέπτων καὶ ἰσαποστόλων μεγάλων βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης bezeichnet wird [1]). Was will dieser Beiname ursprünglich besagen? — Der Gedanke, daß Konstantin durch die staatsrechtliche Emanzipierung des Christentums um dessen weltgeschichtlichen Siegesgang ein wesenhaft gleiches Verdienst sich erworben habe, wie die Apostel durch ihre grundlegende Missionspredigt, ist doch wohl zu vag und vor allem zu modern empfunden, als daß er zur Erklärung in Betracht kommen könnte. Näher läge es zweifellos, das Prädikat ἰσαπόστολος mit der letzten Ruhestätte in Zusammenhang zu bringen, die sich der Kaiser im konstantinopolitanischen Apostoleion bereitet hatte. Aber wenn dort der seine Gebeine umschließende Sarkophag inmitten der zwölf Kenotaphe der Apostel stehen sollte [2]), so hatte dies eigentlich eine Bedeutung, die über den Wortsinn von ἰσαπόστολος weit hinausgeht. Das beherrschende in der Mitte der ideellen Apostelgräber sich erhebende Kaisergrab ist, wie Heisenberg [3]) treffend betont hat, ein Gegenstück des Christusgrabes. Nicht der „Apostelgleiche", sondern der „Christusgleiche" hätte Konstantin auf Grund jener merkwürdigen Grabanlage folgerichtig heißen müssen, und für die Annahme, daß eine derartige begreiflicherweise undenkbare Bezeichnung zu einem bloßen ἰσαπόστολος nur abgeschwächt worden sei, fehlt es an jedem bestimmten Anhalt. Wenn nun aber ein Vergleich Konstantins mit Paulus schon an der Schwelle des 6. Jahrhunderts eine Art Gemeinplatz liturgischer Poesie darstellte, dann muß man sich doch wohl nachdrücklich fragen, ob jener Beiname ihn überhaupt als „den Aposteln" oder nicht vielmehr als „dem Apostel" gleich, als den „Paulusgleichen" bezeichnen wolle. Und die einmal gestellte Frage im letzteren Sinne zu beantworten, möchte man um so entschiedener geneigt sein, wenn man beobachtet, daß die ἰσαπόστολος-Bezeichnung in der liturgischen Poesie des 21. Mai in unmittelbarer Verknüpfung mit dem Paulusvergleiche auftritt [4]).

---

[1]) Μηναῖον τοῦ Μαΐου (Athener Ausgabe) S. 103 im Titel des Abschnittes für den 21. Mai und S. 108 im Συναξάριον des Tages.

[2]) Εἰς τὸν Βίον Κωνσταντίνου IV 59 (*ed.* Heikel GCS: Eus. I S. 142). Vgl. Heisenberg *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins* Leipzig 1908. II. 97—101.

[3]) a. a. O. S. 115 f.

[4]) Vgl. die erste der oben S. 251 angeführten Liedstellen.

Konstantin ist von den christlichen Kreisen seiner Zeit sehr bestimmt als zweiter Moses empfunden worden [1]), eine Parallele, welche wesentlich den Vergleich des Endes des Maxentius in den Wellen des Tiber mit demjenigen Pharaos im Roten Meere zum Ausgangspunkt gehabt haben dürfte [2]). Daß dieselben Kreise den Herrscher ausgehend von den Umständen seiner Hinwendung zum Christenglauben als zweiten Paulus empfunden hätten, würde dazu ein leicht verständliches Gegenstück darstellen [3]). Daß gerade dieses Empfinden in der liturgischen Bezeichnung Konstantins als ἰσαπόστολος fortwirke, möchte ich zunächst wie die Zurückführung des Bildtyps der Kreuzerhöhung durch Konstantin und Helena auf das Apsismosaik der Martyrionsbasilika als eine Hypothese zur Diskussion stellen. Mögen das kunsthistorische wie das liturgiegeschichtliche Problem durch weitere Forschung ihrer endgültigen Lösung zugeführt werden.

---

[1]) Solche Empfindung wurde gefördert durch die an ähnlichen Sprachgebrauch der paganen Antike und besonders ihrer Rhetorik anknüpfende in der frühchristlichen Welt weit verbreitete Sitte, überhaupt Persönlichkeiten der Gegenwart als eine Neuauflage bestimmter biblischer Persönlichkeiten zu bezeichnen. Eine Sammlung der Beispiele dieser Sitte wäre lehrreich. Wie eingewurzelt dieselbe war, bekundet beispielsweise eine von Cré in der *Revue Biblique Internationale, Nouvelle Série* I (1903) S. 260 ff. veröffentlichte Grabinschrift einer palästinensischen Diakonissin Sophia mit ihrer Bezeichnung der Toten als ΔΕΥΤΕΡΑ ΦΟΙΒΗ.

[2]) Schon Eusebios läßt Kirchengeschichte IX 9 § 7 (*ed.* E. Schwartz: GCS: Eus. II, 2 S. 830) die Soldaten Konstantins nach der Schlacht an der Milvischen Brücke εἰ μὴ λόγοις, ἔργοις δ'οὖν ὁμοίως τοῖς ἀμφὶ τὸν μέγαν θεράποντα Μωυσέα das Siegeslied Exod. 15. 10 ff. anstimmen.

[3]) Spätere Zeit hat Konstantin dann auch noch als „neuen David" gefaßt. Vgl. das Κάθισμα μετὰ τὴν α' στιχολογίαν des Ὄρθρος am 21. Mai (a. a. O. S. 106): Νέος γέγονας Δαυὶδ τοῖς τρόποις.

XI.

Konstantin der Grosse und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients.

Von

JOHANN GEORG, Herzog zu Sachsen.

Im Gegensatz zum Abendlande, wo nur Helena als Heilige verehrt wird, verehren die Mitglieder der verschiedenen orientalischen Kirchengemeinden auch ihren Sohn Konstantin als solchen. Zahlreiche Kirchen, besonders in Palästina, heißen nach ihm. Darum ist es nicht zu verwundern, daß man ihn auch oft bildlich dargestellt hat. Nur ist überraschend, daß man ihn fast nie allein, sondern meistens mit seiner Mutter zusammen findet.

Wann diese gemeinsame Darstellung zum erstenmale auftritt, dürfte schwer festzustellen sein. Auf einem Reliquiar aus dem XI. Jahrhundert, das aus Sancta Maria ad gratias in Köln stammt und sich im Domschatz zu Köln befindet, sind sie beide auf den Flügeln in Metall getrieben dargestellt. Auf einem Elfenbeintriptychon der Bibliothèque nationale in Paris stehen sie in kleiner Gestalt rechts und links an den Füßen des Gekreuzigten. Diese beiden sind die ältesten Darstellungen, die ich augenblicklich nachweisen kann. Aber hier sind sie nur Nebenpersonen.

Ob sich der jetzt übliche Typus erst später herausgebildet hat oder gleichzeitig, ist schwer zu sagen. Sie stehen meistens rechts und links des Kreuzes, das sie halten. Augenscheinlich ist diese Darstellung zunächst diejenige des Festes Kreuzerhöhung gewesen. Als solche findet sie sich in den Freskenzyklen des Berges Athos, die das Kirchenjahr darstellen. Wie mir Profeßor Podlacha in Lemberg mitgeteilt hat, ist dieses ebenso bei Fresken in den Kir-

chen der Bukowina, z. B. in Watra-Moldawitza, die durchweg aus dem XVI. Jahrhundert stammen. In den wenigen Freskenzyklen, die sich in Palästina und Syrien erhalten haben, ist es mir nicht aufgefallen. Wohl aber findet sich diese Darstellung auf den Fayencekacheln in der armenischen Jakobskirche in Jerusalem, von denen ich einen Teil im Hefte 1 Jahrgang XXV der Zeitschrift für christliche Kunst veröffentlicht habe. Damit sind wir schon an die Zeit um 1700 gelangt.

Zahllos sind die Ikonen, die sich in vielen Kirchen finden. Ja man sieht sie so oft, daß man kaum mehr darauf achtet, ausgenommen, wenn eines durch besonderen künstlerischen Wert hervorragt. Da die meisten aus der Zeit vor 1500 entweder verloren gegangen oder durch Uebermalung oder Firnis ganz entstellt sind, so sind die besten aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. Die des XVIII. Jahrhunderts lassen schon den Verfall erkennen. In neuerer Zeit ist hie und da ein kleiner Aufschwung zu bemerken. In Jerusalem sind mehrere in der Konstantinskirche des großen griechischen Klosters und in dem griechischen Chor der hl. Grabeskirche erhalten. Sonst findet man sie wohl in allen Kirchen und Kapellen, die nach Konstantin heißen. Die Darstellung ist meist die denkbar einfachste. Ein großes Kreuz steht in der Mitte. Zur Rechten steht Konstantin, zur linken Helena, beide in reichem kaiserlichen. Ornate. So ist z. B. ein ganz modernes, künstlerisch ziemlich unbedeutendes, das ich 1905 bei einem kleinen Maler in Athen erworben habe. Der Ornat scheint derjenige in der Hauptsache zu sein, den die ersten Paläologen trugen, freilich oft mit barockem Anklang. Auf modernen russischen Ikonen, wie ich ein solches in Jerusalem erworben habe, ist das Kreuz so klein geworden, daß die beiden es in den Händen halten. Damit ist freilich die alte schöne Symbolik verschwunden. In den Kirchen der Bukowina ist kein einziges Ikon erhalten, wie mir der oben genannte Profeßor Podlacha berichtet.

Leider ist es mir nicht gelungen, die Photographie eines wirklich hervorragenden Ikons oder Freskos zu erlangen. Dadurch würden diese Zeilen eine viel bessere Erläuterung erhalten haben. Ich muß mich daher auf die Wiedergabe von zwei Werken aus meinem Besitze beschränken. Das eine (vgl. Tafel X) ist ein Kup-

ferstich vom Berge Athos, den ich in mehreren Exemplaren besitze. Sehr alt ist er natürlich nicht, weist aber noch gute Traditionen auf. Das Kreuz steht wie gewöhnlich in der Mitte. Es ist aber kein einfaches, sondern eine sogenannte Crux Gemmata, die außerdem mit einem reichen Strahlenkranze umgeben ist. Diese Art des Kreuzes habe ich bei den derartigen Darstellungen nur hier gefunden. An den vier Enden befinden sich kleine Querbalken. Auf der rechten Seite steht Konstantin in reichem kaiserlichen Ornate mit der Krone auf dem Kopfe. Letztere weist unverkennbar Formen des Barockstils auf. In der Rechten hat er das Szepter. Die Linke faßt nach dem Kreuze. Auf der anderen Seite steht Helena ebenfalls in reichem kaiserlichen Ornate mit der Krone auf dem Haupte. Die Gewänder der beiden unterscheiden sich nur durch verschiedenes Muster des Stoffes. Die Heilige hat in der Linken einen Palmenzweig und faßt mit der Rechten nach dem Kreuze. Sowohl der Kaiser als die Kaiserin sind von einem römischen Krieger begleitet, was sich sonst auf keiner solchen Darstellung findet. Oben sind in der Ecke Sonne und Mond.

Das andere (vgl. Tafel XI) ist ein rundes Heiligenbild in Goldblech, das ich 1905 in Konstantinopel erwarb. Es hat etwa die gleiche Größe wie die Abbildung. Das Kreuz steht auch hier in der Mitte. Eigentümlich sind die Ornamente daran, die wie kleine Zweige aussehen. Am oberen Ende hängt etwas, was ich versucht bin, für ein Tuch zu halten. Kaiser und Kaiserin stehen in der üblichen Weise rechts und links des Kreuzes und fassen mit der linken bezw. rechten Hand nach demselben. Die Figuren wirken im Original nicht ganz so roh, als in der bildlichen Wiedergabe. Die Umränderung ist durch eine Art goldene Schnur gebildet. Auf der anderen Seite ist der hl. Basilius dargestellt. Das ganze war anscheinend zum Tragen bestimmt. Wo es entstanden ist, vermag ich nicht zu sagen. Der Kunstwert ist ja kein großer, aber doch ist es nicht ohne Interesse. Als Entstehungszeit vermute ich frühestens das XVII. Jahrhundert.

Meiner Vermutung nach geht diese ganze Darstellung auf Jerusalem zurück. Dort hatte, wie Eusebius berichtet, Konstantin auf dem Kalvarienberge ein edelsteingeschmücktes Kreuz errichtet. Ein solches findet sich noch auf dem Kupferstiche. Es lag nun

nahe, Konstantin, den Erbauer der Kirche und Helena, die das Kreuz gefunden hat, daneben zu stellen. Sie standen also so neben dem siegreich aufgerichteten Kreuze. Es war die Darstellung des Festes Kreuzerhöhung, das, wie Baumstark ausführt, ursprünglich das Kirchweihfest der heiligen Grabeskirche war. Zum erstenmale wurde sie sicher in Mosaik dargestellt. Nach dieser ersten Darstellung hat man dann, wann läßt sich nicht bestimmen, das Fest Kreuzerhöhung in Fresko in anderen Kirchen ausgeführt. Die Ikonen, die man zu hunderten im ganzen Osten findet, sind wohl erst viel später entstanden. Wie ich oben bemerkte, kann man nach dem Kostüm der beiden Heiligen auf die Zeit der ersten Paläologen, also auf das XIII. Jahrhundert, schließen. Diese ersten Ikonen sind sicher lange schon untergegangen. Die besten uns erhaltenen sind bestimmt nicht älter als 1500 oder gar 1600. Aber doch hat sich in ihnen, wenn auch sehr verwässert und zum Teil modernisiert, ein uralter Typus der Heiligen-Darstellung bis in unsere Tage erhalten. In ihm zeigt sich uns noch, wie das erste Jahrtausend den Sieg des Christentums zur bildlichen Darstellung zu bringen suchte.

XII.

Die Kolossalstatue Konstantins des Grossen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano

von

Dr. FRITZ WITTE
Konservator des Schnütgen-Museums, Köln.

Die Erinnerung an einen großen Menschen, im Rhythmus des Zeitenlaufes frisch geworden und lebendig, drückt uns den Lorbeer in die Hand, ihn vor seinem Bilde niederzulegen, als eine Weihegabe, als ein Zeichen der Wertschätzung und der Belohnung, die wir in Worte nicht zu fassen vermögen. Und wir suchen nach dem Bilde dieses Mannes als dem kläglichen Ersatze dessen, dem wir huldigen wollen, und wir freuen uns, wenn wir es finden, sind geneigt, alles das, was öde berichtende urkundliche Pergamente und Papiere uns erzählen von dem Können und Wollen und Tun des Gefeierten, von diesem seinem Bilde abzulesen, in ihm bestätigt zu finden. Haben wir das Recht dazu? — Ganz gewiß, wenn ein vom Schöpfer in den engen Ring der Künstler berufener Mann Pinsel oder Meißel bewegte, um des Zeitgenossen, des großen Zeitgenossen Bild vornehmlich, festzuhalten. Denn er kannte seinen Helden, von Körper und von Geist, er fühlte dieses Helden Wollen und Wirken und gab ihn wieder, wie er als ausgeprägter Niederschlag auf der Grammophonplatte seines Künstlerempfindens sich eingezeichnet hatte, schärfer und klarer als wie eine Momentphotographie in mehr oder minder günstigem Zufall den Mann festgehalten hätte. So ist einmal der geschriebene oder mündlich weitergegebene Bericht ein Kriterium der Güte und Wahrheit des gemalten oder gemeißelten Bildes, wie umgekehrt noch viel mehr des zeitgenössischen Künstlers Stein- oder Farben-

schilderung eine Unterstreichung der Richtigkeit von historischen Berichten bedeutet. — Wer fragte vor 10 oder vor 5 Jahren nach einem Bilde Konstantins des Großen? Die weitbrüstige Vorhalle von S. Giovanni in Laterano ist den meisten Besuchern nicht viel mehr gewesen als ein unnötiger Aufenthalt für die Auslösung der Spannung, „aller Kirchen der Stadt und des Erdkreises Mutter und Oberhaupt" zu sehen, und der große, körperlich große Konstantin, der dort steht und die Honneurs macht, ist von vielen herzlich wenig beachtet worden. (Vgl. Tafel XII).

Heute wird man sich dessen bewußt, daß er immerhin bereits 1600 Jahre mit obenan in der Liste der Ehrenlegionäre des Christentums steht, daß er vor ebensovielen Jahren, nach einer siegreichen Schlacht, mit einer ganzen Hekatombe seiner Feinde auch eine solche der Götter des Heidentumes an der Milvischen Brücke in den schmutziggelben Tiberwassern ertränkte und ein für allemal an die Stelle des wurmstichig gewordenen S. P. Q. R. die heute noch mit Achtung und Ehren geschriebene Abbreviatur ☧ setzte. Ich glaube nicht, daß in diesem und dem nächsten Jahre ein Eingeweihter an seinem Repräsentationsbilde im Lateran vorübergehen wird, ohne dessen zu gedenken, was *uns* Konstantin gewesen, mag sein Charakterbild immerhin durch eine konfessionell oder historisch gefärbte Brille erschaut sein. Er ist der große Konstantin, der erste Träger des christlichen Labarums, der Kreuz und Christusmonogramm, sei es als Amulett, sei es als christliches Segens- und Siegeszeichen, gläubig wie ein anderes goldenes Vlies getragen hat.

Hierhin gehörte der Kaiser; als Schirmherr der jungen Kirche überhaupt hält er an den Pforten seiner ersten großen Kirchenstiftung die Wacht. Der Kaiser steht auf dem rechten Standbein, das linke ist schreitend zurückgesetzt. Der breite hohe Rumpf hat fast frontale Haltung, während der Kopf mit den geradeaus gerichteten Augen eine leichte Wendung nach links macht. Der muskulöse rechte Arm ist erhoben und stützt sich auf einen langen Stab. Die etwas nach außen ausgebogene Linke ist angewinkelt und faßt den Griff des kurzen breiten Römerschwertes. Der auf der linken Schulter bauschig geraffte Feldherrnmantel fällt hinter dem linken Oberarm her zurück, drapiert sich auf Unterarm und Schwert und fällt in langem Zipfel senkrecht nieder. Konstantin

ist bekleidet mit dem enganliegenden Panzer, um den sich über den Hüften ein breiter vorn geknoteter Schwertgurt legt, mit dem Feldherrnmantel und Sandalen. Das Haar umgibt kranzartig Stirne und Schläfen und wird von einem Eichenkranz gehalten. Als Stütze der Statue dient ein neben dem rechten Beine stehender naturalistisch behandelter Baumstumpf, der breit auf der Sockelplatte mit der antiken Inschrift CONSTANTIN·VS AVG. aufsetzt.

Für die Analyse der Statue ist es notwendig, vorerst das wegzustreichen, was spätere Zutat ist, dessen zeitliche Festlegung kaum noch möglich sein wird [1]). Ergänzt sind der ganze rechte Arm mit dem Stab, die linke Hand bis über das Gelenk, beide Beine, sowie die Nase. Von letzterer Zutat abgesehen, können diese Ergänzungen die Hauptsache, das Porträthafte, nicht wesentlich entstellen. Wenn hier und da die Kritik auch dem Kopfe die Authentizität absprechen wollte, so spricht der Befund selbst bei pietätlosester Untersuchung eher für das Gegenteil [2]). Der Schädel ist organisch mit Rumpf und Hals verwachsen, stimmt proportionell vortrefflich zu der Wucht der Körperformen, und was das Wesentlichste und Ausschlaggebende ist, er trägt die Zeichen eines greifbaren Tiefstandes einer Kunst-Epoche so unverkennbar zur Schau, wie der ganze Rumpf, verdient wie dieser den auf derselben Bewertungslinie liegenden Tadel wie Lob. Unsere Statue gehört zu der Gruppe der Statuae thoracatae, als deren Glanzleistung wir mit Recht die des Augustus im Braccio nuovo zu betrachten gewöhnt sind. Wie die meisten anderen Kaiserbildnisse, hat die Konstantinstatue den Vorzug großer Naturwahrheit und ist eines der Schlußglieder in der langen Kette von Beweisen für den scharfen Blick der römischen Künstler für das Naturwahre, des feinen, ihrer staatsmännischen Veranlagung entsprechenden Verständnisses für das Psychologische, das ein für allemal Prägnantes im Charakter eines Menschen wiederzugeben wußte, ohne photographisch kleinlich und

[1]) Wahrscheinlich ist allerdings, daß die Ergänzungen vorgenommen wurden zwischen 1527 und 1548, zu der Zeit, als das Bildnis von der Fundstätte zum Kapitol geschafft wurde. Vgl. darüber die späteren Ausführungen.

[2]) So *Matz-Duhn*, Antike Bildwerke in Rom. I. 1881, S. 387, Nr. 1346. Dagegen *Bernoulli*, Römische Ikonographie. II. Die Bildnisse der römischen Kaiser. 3 Teil. 1894 S. 217, sowie *Brunn-Arndt*, Griechische und römische Porträts Nr. 82.

aufdringlich zu werden. Ist die Statue wirklich die des Konstantin, so haben wir ganz gewiß ein genaues Abbild des Kaisers vor uns, soweit wir seine Hauptkörperformen und die eine oder andere geistige Eigenschaft sehen wollen.

Die Kriterien der Authentizität der Statue sind zahlreich und fundiert genug, um mit einer gewissen Sicherheit auf Konstantin schließen zu können. In den Ruinen der Konstantins-Thermen gefunden (jetzt Palazzo Rospigliosi), wanderte die Kolossalstatue zunächst zum Kapitol. Die Ueberführung hat stattgefunden zwischen 1527 und 1548; Fulvius Sabinus sah sie 1527 noch an ihrem Platze in den Thermen, Lucio Fauno erwähnt sie auf dem Kapitol, bei der Kirche Araceli [1]). 1737 schaffte Clemens XII. sie nach Fertigstellung der neuen Hauptfassade von S. Giovanni in Laterano in die dortige Vorhalle [2]). Der Sockel der Statue, wenn auch alt, ist nicht ohne weiteres als zugehörig zu bezeichnen, da über seinen Fundort Näheres nicht berichtet wird. Die Statue selbst birgt eine ganze Reihe von Wahrscheinlichkeitsgründen in sich, wodurch sie sich als die des Konstantin ausreichend legitimieren kann. Neben andere Imperatorenbildnisse gestellt, fällt sie aus der Reihe heraus zunächst durch zwei nicht gewöhnliche Aeußerlichkeiten. Der Dargestellte ist bartlos; er trägt eine ganz charakteristische Haartracht, welche kranzartig Stirn und Schläfen umsäumt; auf den Haaren liegt diademartig ein Kranz aus Eichenblättern mit einer knopfartigen Spange über der Stirn. Die Bartlosigkeit schließt die Kaiser von Hadrian bis Diocletian, sowie Maxentius und Licinius von vorneherein aus Der Kranz ist auf unserer Statue zweifellos aus Eichenblättern geflochten, wie die vier wiederkehrenden Bohrlöcher erweisen. Später, um das Jahr 333, tritt an die Stelle des Kranzes die edelsteingeschmückte Binde [3]).

---

[1]) *Fulvius Sabinus,* De urbis antiquitatibus. 1545 p. 136. *Lucio Fauno,* Dell' antichità die Roma, fol. 118r : „quivi erano tre statue . . . che hora sono nel Campidoglio presso la chiesa di Araceli". Vgl. *De Rossi,* Le prime raccolte d'antiche iscrizioni, S. 45.

[2]) Auf dem Postament die neue Beischrift: Clemens XII. Pont. max. positae sibi statuae loco vetustum simulacrum Constantini magni magis ob christianam religionem susceptam quam victoriis illustris e Capitolinis aedibus translatum in hac Lateranensis basilicae ab eodem imperatore conditae nova porticu merito collocavit a. s. MDCCXXXVII pont. VII.

[3]) *S. Bernoulli* a. a. O. S. 217.

Der Eichenkranz im Haare des Kaisers ermöglicht vielleicht sogar eine genauere zeitliche Fixierung der Entstehung der Statue. Auf den späteren Münzbildnissen, geschnittenen Steinen usf. wandelt sich der Kranz allmählich ab in ein mit Perlen und Gemmen besetztes Band, das eigentliche Diadem. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Konstantin dieses angenommen hat bei Gelegenheit der Vicennalien am 25. Juli 325, und zwar als Abzeichen des orientalischen Königtumes, um seine unumschränkte Gewalt über seine Untertanen und ihr Hab und Gut nach außen zu dokumentieren [1]. Es ist höchst merkwürdig, daß sich in fast alle maßgebenden Arbeiten über Konstantin wie die römischen Kaiserporträts die Ansicht einschleichen konnte, daß auf der Lateran-Statue erstmalig der Kranz auftrete [2]. Der Lorbeerkranz ist bei den Vorgängern Konstantins bereits gang und gäbe, und auch er selbst hat ihn anfangs nach dem Zeugnis der Münzbilder getragen. Richtig ist, daß unsere Statue zum erstenmale die Abwandlung in einen Kranz aus Eichenlaub mit über der Stirn stehendem Edelstein oder mit einem ähnlichen Schmuck zeigt. Damit rangiert sie sich zwischen die nachweislich frühesten Münzen des Kaisers und sicher vor das Jahr 325. Die Entwickelung des Haarschmuckes entgeht damit allein der Annahme einer sprunghaften Aenderung vom Lorbeerkranz ohne Stirnschmuck zum Perlen- und Edelsteindiadem. Es ist ohnehin schwierig genug, mit dem Datum 325 oder der Zeit unmittelbar vorher ohneweiteres das in der Statue ausgeprägt fixierte Alter in Einklang zu bringen, das auf einen Mann in den Jahren von etwa 35 bis 40 schließen läßt. Mag sein, daß der Bildhauer der nicht zu leugnenden Eitelkeit des Kaisers so gut geschmeichelt hat durch ein Zurückbremsen der Alterserscheinungen wie die Biographen und Lobredner, das Aeußere der Statue schließt ein Alter von 51 Jahren regelrecht aus, und dieses würde sich ergeben, falls wir die Zeit unmittelbar nach 325 als die der Entstehung des Bildnisses annehmen würden. Es dürften keine Bedenken im Wege stehen, eher für die Zeit von etwa 320 einzutreten.

---

[1]) *O. Seeck.* Geschichte des Unterganges der antiken Welt. I. 1897. S. 72. Anhang I. S. 480. Nr. 23.

[2]) So *Bernoulli* a. a. O., O. Seeck a. a. O., *F. Hettner,* Der Kameo des Deckels der Trierer Ada-Handschrift in „Die Trierer Adahandschrift“, bearb. und herausgegeben von Menzel usf. Leipzig 1889.

Einen Vergleich mit den übrigen beglaubigten Bildnissen des Kaisers hält die Statue des Lateran sehr wohl aus [1]). Die Münzen bieten nur einen ganz schwachen Anhaltspunkt, einmal, weil sie durchweg auf Präzision des Porträthaften überhaupt wenig Anspruch machen können, dann auch, weil sie den Kaiser ausschließlich fast im Profil wiedergeben. Das benimmt uns der lateranischen Statue gegenüber ein Vergleichsmoment, da eines der charakteristischten Merkmale an ihr ergänzt ist, die Nase. Die auf den Treppen des Campidoglio als Hüter der Wölfe stehende Bildsäule entzieht sich einer maßgebenden Beurteilung, da der berüchtigte Zahn der Zeit auch an ihr gearbeitet und ihr die Schärfe benommen hat [2]). Sehr gut aber gehen zwei bemerkenswerte kleine Denkmäler im Porträthaften mit der lateranischen Statue zusammen, ein Konstantin auf dem Kameo der berühmten Trierer Ada-Handschrift, sowie ein Sardonyx in Petersburg [3]). Ein in die Augen fallendes gemeinsames Merkmal ist vorerst ein Verkneifen des Mundes, sodaß die Winkel muldenartig weit zurückgezogen liegen; ferner das starke, vorgeschobene Unterkinn, das in den Profilbildern der Münzen ganz auffällig sich vordrängt. Und diese Züge im Antlitz des Kaisers sie trügen nicht; die rücksichtslose Entschlossenheit und Willenskraft, die sie offenbaren, sie waren dem Kaiser in hohem Maße eigen, waren vielleicht seine größten Vorzüge. Wenn die Statue den herben Ton, der dadurch in das Porträt kommt, stark zurückdrängt, ihn umsetzt in einen Anflug von verachtender Ueberlegenheit, so sagt sie auch damit keineswegs die Unwahrheit und trägt höchstens den Aufgaben eines Repräsentationsbildnisses Rechnung.

---

[1]) S. die Abbildungen bei *Bernoulli* a. a. O. Münztafel VIII, Nr. 15—19. *Baumeister*, Denkmäler des klassischen Altertumes I. (A-J) S. 399 f. Von nicht viel höherem Werte ist ein Bronzemedaillon auf den Sieg über Licinius. S. darüber Annuaire de la Société de numism. et d'archéol. III. 14. Nr. 102. Die konstantinischen Münzbildnisse wurden behandelt von *Fr. Kenner* in Wiener numism. Zeitschrift XII, S. 74, sowie in Zeitschrift für Numism. VI. Tafel I. Vgl. neuestens *Jules Maurice*, Numismatique Constantinienne Tome I. II Paris 1908/11.

[2]) Ueber die Statue vgl. *Bernoulli* a. a. O. S. 218. *Armellini*, Sculture del Campidoglio. T. 10.

[3]) Abgeb. bei *Baumeister* I. 400.

Es gehört ein weitmaschiges Sieb dazu, um aus den Beschreibungen der Persönlichkeit Konstantins, wie die Zeitgenossen sie uns lieferten, das auszuscheiden, was auf das Konto des blühendsten Byzantinismus gehört, der damals wahre Orgien gefeiert hat. Sagen sie die Wahrheit, die Biographen, dann sah die Welt seit Adonis Zeiten keinen schöneren Vertreter des starken Geschlechtes, als eben den Kaiser Konstantin, oder ihre Historien gehören zusammen mit der Göttermythe in das Reich gewagtester Fabeln. Es lohnt sich kaum, diese Beschreibungen zum greifbaren Bilde sich verdichten zu lassen; eher schenken wir einem Manne mit böser, loser Zunge Glauben, welcher der Majestät den nicht gerade schmeichelhaften Spitznamen „Trachala“ = „der heiser Auflachende“, anhängte. Diese onomatopoetische Uebersetzung eines kaiserlichen Charakteristikums erscheint bei dieser breitbrüstigen Reckenfigur mehr wie wahrscheinlich [1]). Auch einem verschämteren Byzantiner glauben wir, der Konstantin neben dem starken Nacken breite Schultern, Löwenaugen und eine gekrümmte Nase zuschreibt. Wenn er von den Löwenaugen rühmend hervorhebt, daß sie immer heiter lächelten, so hat er auch hierin betreffs unserer Statue die Wahrheit gesagt, wenngleich hier das Lächeln nicht ganz frei von einem gewissen Zynismus ist. Oder sollen wir es als eine Aeußerung der Lebensfreude des hier noch jugendlichen Kaisers auslegen? Man tut gut, aus den Bildern nicht gar zu viel herauslesen zu wollen.

Bernoulli hat in seiner Ikonographie bereits den Versuch gemacht, aus den Denkmälern das Aussehen des ersten christlichen Kaisers zu rekonstruieren, und man darf seinen maßvollen Ausführungen im Ganzen folgen. Konstantin war zum mindesten mittelgroß und kräftig gebaut. Auf den breiten Schultern saß der etwas gedrungene, starke Hals und mächtige Nacken. Die Gesichtsform ist ausgeprägt rundlich, hat etwas unangenehm Mittelmäßiges. Die vollen Lippen treten leicht vor, die Mundwinkel sind energisch zurückgezogen. Die Nase ist stark gekrümmt und mit der etwas dünnen Spitze hakenartig nach unten gebogen. Die

[1]) Zumeist wird das Wort Trachala mit „Dicknackig“ übersetzt. S. über die Erklärungen *O. Seeck*, a. a. O. Anhang S. 467 f. „irrisor potius quam blandus (leutselig), unde proverbio vulgari Trachala“ (Vict. epit. 41, 16).

Augen scheinen ziemlich groß und von intensiver Lebhaftigkeit gewesen zu sein [1]).

Es erübrigt, über den Wert der Statue einiges zu sagen, über ihren Wert als Dokument einer Zeitkunst, sowie als Portraitdarstellung.

Das ist ein gefährlicher Tiefstand der plastischen wie der Kunst überhaupt, wenn solche Flauheit und Oberflächlichkeit in einem Kaiserbildnisse sich breit machen darf, in einem Bildnisse, das zudem den Ruhm des Dargestellten an einem Orte verkünden sollte, der selbst für die Größe des Menschen sprechen mußte, in den von Hoch und Niedrig besuchten Thermen. Das Kaiserliche liegt nur noch schattenhaft auf dem Marmorblock. Unplastisch ist der Rumpf, bewegungslos in der Umrißlinie wie in den Flächen, ein toter Steinklumpen, ohne Haut und Knochen, ohne Andeutung von Leben. Das was in der Anlage des Ganzen noch groß erscheint, ist geborgt von einem bessern, älteren Vorbilde, als welches wir wohl nicht mit Unrecht die Augustusstatue im Braccio nuovo des Vatikan ansprechen. Aber die einzelnen Massen liegen nicht einmal mehr an der richtigen Stelle, sie sind nicht rhythmisch zueinander abgewogen. Die Aufteilung des Körpers in einzelne Funktionsglieder ist platt, die Umrisse dieser Einzelpartien verlieren sich in den Nähten, wo sie mit den Nachbarn zusammenstoßen und bewirken so den Eindruck des unkünstlerischen verwaschenen. Flau und zu weich ist auch der Gewandstil, ganz und gar ohne Pointe.

Es liegt etwas handwerksmäßiges in der ganzen Arbeit, und nur der Kopf macht davon halbwegs eine Ausnahme. Stilistisch geurteilt ist die Statue ein sprechendes Denkmal verfallender, verfaulender Römerkunst, die nur einem dekadenten, entnervten Volke eigen sein konnte. Wir bedauern das um des wirklich großen Mannes willen, dessen Bild uns überliefert werden sollte. Schmeicheleien umschließt die Statue für Konstantin nicht, wenn sie es

---

[1]) Einen sonderbaren Typus stellen die Münzportraits der Zeit nach 325 dar, welche Konstantin mit betend emporgerichtetem Blick darstellen. Man hat an die Nachahmungen von Alexanderbildnissen denken wollen, aber ohne Grund. Konstantin war religiösen Anwandlungen seit dem Konzil von Nicaea sehr zugänglich. Vgl. darüber *Seeck*. Anhang Bd. I. S. 470 f. sowie *V. Schultze* in Zeitschrift für Kirchengeschichte XIV. S. 504 und *Kenner*. Wien. numismat. Zeitschrift XII. S. 74.

auch ganz gewiß nach der Absicht des Bestellers wie des Künstlers sollte. Da ist nichts mehr von dem Nachklingen griechischen Schönheitssinnes, von dem die Römer so lange gezehrt; einzig die nüchterne und ernüchternde Prosa des späten Römertumes steht vor uns, über der es wie ein verwaschender Nebel hohler Großmannssucht liegt. Und des war der Kaiser Konstantin gewiß schade! Darin hat sich die einmal so hochstehende römische Portraitplastik ihr Können gewahrt, daß sie in ihrem Wahrhaftigkeitssinne und ihrer Rücksichtslosigkeit hier ungewollt die Wahrheit sagt von dem Können der Zeit, deren Spiegelbild die Kunst ist und bleibt. Es ist nicht mehr der interessante, scharf geschnittene Cäsarenkopf aus der Zeit des Aufblühens des Kaiserreiches, auch nicht der des rücksichtslosen Imperators, des Despoten und Gewaltherrschers, dessen ganze moralische Verworfenheit aus dem Bilde spricht. Die Konstantinstatue stellt, wenn wir die Analyse der dargestellten Persönlichkeit sprechen lassen, ein Mittelding dar zwischen dem im Palais geborenen Aristokraten und dem im Feldlager großgewordenen Soldatenkaiser, der als Legionär den Spieß mit dem Herrscherszepter vertauschte.

Es liegt auf ihr wie geschminkter Adel, eine übertünchte Bürgerlichkeit, die mit dem Lorbeer sich schmückte. Die Statue ist theatralisch posenhaft und ohne packenden Gehalt. Dennoch ist der Kopf höchst interessant. Der Schlaumann Konstantin, der in religiösen Dingen, soweit sie wenigstens seine eigene Person angingen, doch wohl beim Vogel Strauß in die Schule gegangen ist, er denkt anders, wie sein Antlitz mit dem auf den ersten Blick als wohlgefällig erscheinenden Lächeln es zu verraten scheint. Es spricht bei näherem Zusehen doch eine nicht geringe Verschmitztheit aus ihm, eine unbändige Selbstgefälligkeit, die gewohnt ist, die Umgebung gehorsamst und untertänig zu Füßen liegen zu sehen. Wie ganz anders steht da der erwähnte Augustus vor uns mit der wahrhaft königlichen, gebieterischen Gebärde. Konstantin steht, auf das Labarum oder den Herrscherstab gestützt, als hörte er eben den lobhudelnden Panegyrikus meinetwegen des Eusebius an, den dieser mit getragener Stimme und hohlem Pathos dem Beherrscher der Römer an den Kopf schleudert; und dieser Herrscher steht ganz versunken in Gedanken an die eigene Größe

und Bedeutung. Man ist auch hier versucht, an das Wort des Ausonius zu denken: Roma moritur et ridet.

Ueber die Ergänzung des in den Thermen gefundenen Torso läßt sich streiten. Immerhin hat sie nicht eigentlich eine unwahrscheinliche Haltung rekonstruiert, es scheint sogar, daß eine auf konstantinischen Münzen gefundene Darstellung des Kaisers bei der Ergänzung Pate gestanden hat. Ihm das Labarum oder den Herrscherstab in die Rechte geben wollen, ist gleich berechtigt, falls man nicht daran denkt, die Rechte im Redegestus erhoben zu rekonstruieren. Das Standbein ist etwas zu weit nach außen gerückt, die schleppende Haltung des Spielbeines etwas übertrieben. Die Linke dürfte ursprünglich mehr zum Körper hin gerichtet gewesen sein, da sie in ihrer jetzigen Verfassung die Geschlossenheit der Statue zerreißt.

Wenn die Analyse des Bildwerkes auch nicht gerade ein erfreuliches Resultat abgeben kann, eines ist nicht zu bestreiten: Es war ein kecker Wurf des Papstes Clemens XII., die Kolossalfigur in die jetzige Umgebung zu versetzen. Letztere wird nicht weit entfernt sein von der Stimmung, die einstmals in den Thermen das Bild umgab. Gedanklich gehört Konstantin heute einzig gerade an diese Stelle, war sie doch Ausgangspunkt einer himmlischen Macht, die des Kaisers sich bediente als Werkzeug ihrer Ausbreitung. Die Kirche bewahrte ihm die Dankbarkeit und versetzte ihn unter ihre Ahnen an einem der bevorzugtesten Plätze in ihrem glanzvollen Riesenpalaste, der sein Dach über eine Welt breitet.

XIII.

Bronzemonogramm Christi aus Aquileia.

Von
Dr. HEINRICH SWOBODA
Professor an der Wiener Universität.

Eines der merkwürdigsten Andenken an die konstantinische Zeit, das schönste und größte Monogramm Christi aus Bronze, verdient mehr als bisher bekannt, vor allem besser abgebildet und wohl auch seines Zusammenhangs mit dem aquileiensischen Boden, dem es entstammt, nicht ganz entkleidet zu werden.

Gleich nach seiner Auffindung galt das Stück als Labarum, nicht als das eigentliche Feldzeichen Konstantins, sondern als ein Legionslabarum; dann wurde im typischen Rückschlag diese Meinung ganz aufgegeben, vielleicht sogar etwas zu stark preisgegeben, und gegenwärtig stehen wir wieder vor der Frage nach dem Verhältnis unseres Monumentes zu dem Siegeszeichen Konstantins, das im Original verloren ist.

Nehmen wir zuerst die Fund- und Vorgeschichte unseres Monumentes. Sie führt uns in den Anfang des 18. Jahrhunderts zu einem um die aquileiensischen Altertümer hochverdienten Mann, dem Domherrn Giandomenico Bertoli de Signori di Bribir, der gegen 1000 Objekte, die zum Bestande Altaquileias gehörten, in drei Manuskriptbänden abbildete und beschrieb. Es ist eine sehr verdienstvolle Arbeit, der wir manchen sonst verlorenen Aufschluß verdanken. Wenn auch die Zeichnungen meist nur annähernd genau sind, haben sie doch die Deutlichkeit und Sorgfalt einer Dilettantenarbeit, die manchmal getreuer arbeitet, — unser Fall kann es zeigen — als selbst die moderne Illustrationstechnik.

Unser Objekt wird im 2. Band des Manuskriptes S. 167 ff. mit einer naturgroßen Zeichnung eingeführt und dann umständlich

auf 22 Seiten in Form eines Dedikationsbriefes an Gori beschrieben und kritisiert. Im Jahre 1747 wurde im ersten Band der Memorie della società Colombaria Fiorentina S. 129 ff. dieser Brief abgedruckt. Sonst kam von den ursprünglichen drei Manuskript-



Fig. 2.

bänden Bertolis überhaupt nur der erste in Druck und zwar im Jahre 1739, die zwei übrigen blieben Handschrift, allerdings echt antik vervielfältigt durch mehrmaliges Abschreiben und Abzeichnen, so daß außer der Biblioteca civica von Udine auch das Staatsmuseum von Aquiliea und die Zentralkommission für Denkmal-

pflege in Wien je ein völlig gleiches handschriftliches Exemplar besitzen. Aus letzterem ist die Federzeichnung Bertolis entnommen, die wir sub Fig. 2 zuerst bringen, auch um die unzweifelhafte Echtheit und Identität des Stückes zu beleuchten.

Das Monogramm, eine durchbrochene Bronzescheibe von 38 cm im Durchmesser (mit den Oesen in der Höhenrichtung 45 cm), wurde am Anfang des 18. Jahrhunderts im Ufersand des Tagliamento, also auf altaquilejensischem Boden gefunden. Genauer gibt Bertoli den Ort nicht an. Er selbst sah es bereits in der Hand eines Metallarbeiters, welcher es einschmelzen wollte. Durch sofortigen Kauf rettete Bertoli das „monumento sommamente insigne e venerabile“ und brachte es in seine Sammlung. Von dort kam es später in die Sammlung Obizzo's d' Este nach Cataio. Durch die Tochter Herkules III., namens Beatrix, die den Erzherzog Ferdinand von Oesterreich heiratete, wurde das Stück mitvererbt und wanderte mit der ganzen Estensischen Sammlung in den Palazzo belle arti von Modena, wo es sich als ein Hauptstück des Medagliere Estense noch befindet.

Der gütigen Vermittlung des Direktors Bariola verdanken wir die Photographie, die auf Taf. XIII wiedergegeben ist. Sofort erkennt man die Identität mit dem Funde Bertolis bis auf die alten gleichgebliebenen Bruchstellen. Nur hat sich, auch in der Abbildung wenig sichtbar, ein Riß quer durch das ganze Stück dazugesellt, der durch rückwärts aufgelötete Plättchen ausgebessert wurde. Dieser Bruch hat seinerzeit das schöne Objekt in zwei Teile zerrissen und geht durch die beiden Lettern A und ω. Sonst ist aber an dem Prachtstück nichts geändert oder restauriert; wir begreifen Bertolis Freude über seinen Fund.

Das ganze ist aus Bronze von ungleicher Dicke gegossen in einer Stärke, die von 6 bis zu 2 mm wechselt. Die jetzige Rückseite zeigt die leere obere Gußfläche, während die Vorderseite nachträglich durch eingravierte Linienführung verziert wurde. So entstanden die Rippen der Blätter und die Randzier der beiden Monogrammbuchstaben: nur A und ω blieben ungeschmückt. Alle diese Linien sind aber grob und unsicher gezogen. Von einer anderen Nacharbeit haben wir später zu berichten, zunächst aber die ikonographischen Bestandteile auseinander zu halten.

Es sind zwei Hauptteile: der Kranz und die Letterngruppe. Der Kranz besteht aus Blättern, ursprünglich acht, davon zwei abgebrochen, die man am besten als Weinlaub charakterisiert. Sonst ist das Monogramm gewöhnlich von einem Lorbeerkranz umschlossen, ein Motiv, das hier sicher nicht vorhanden ist. Dort, wo die Monogramm-Lettern den äußeren Kranz berühren, trägt dieser viereckige Durchbrüche, die augenfällig zur Aufnahme von Ziersteinen oder Glasflüssen bestimmt waren. Außer diesen sorgfältig in der konischen Laibung ausgefeilten Löchern, hat das äußere Band neun kleinere Nagellöcher, wie am rechten Band besonders gut zu erkennen ist, wo die Bronzenägelchen noch drin stecken.

Im Innern des Weinlaubkranzes sind die zwei Monogrammlettern, aber schon mit A und ω, angeordnet. Alles ist vorzüglich im Raum verteilt. Man sieht es dem Stücke an, daß es auf Fernwirkung berechnet ist. An der Kreuzungsstelle der drei Balken finden wir eine auffällig große ovale Oeffnung (5 × 7,5 cm) und jeder Radiusbalken zeigt obendrein wieder kleinere, ovale Löcher, die offenbar demselben Zierzwecke dienten. Nur die dazwischen liegenden sechs Nagellöcher, die alle leer sind, haben zylindrische Laibungen, während die ovalen Oeffnungen wie die viereckigen im Kranz sorgfältig und zwar konisch ausgefeilt sind. Um alle diese, augenscheinlich für Steinfassung berechneten Oeffnungen sieht man auf der Rückseite, genau dem Rand folgend, rauhe und erhöhte Spuren von Lötstellen, die daselbst wohl Plättchen oder Blechringe zur Befestigung der eingesetzten Steine getragen haben. Die ohne jeden Schmuck angefügten zwei Lettern A und ω führen der Zeitbestimmung unseres Fundes näher, der wegen der antiarianischen Tendenz wohl nur in oder nach der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gesucht werden darf.

Das hat Bertoli übersehen und ebenso sind ihm die deutlich sichtbaren neun Nagellöcher am Außenrand sowohl auf der Zeichnung wie in der sonst ausführlichen Beschreibung entgangen. Deren Beobachtung, obwohl es nur die geringste Kleinigkeit an dem ganzen Stück ist, hätte ihn sonst sicher abgehalten, die Theorie eines Labarums aufzustellen. Eine Benützung im ungehindert durchfallenden Licht ist damit völlig ausgeschlossen.

Die Frage des Zweckes wird wohl am meisten durch jene zwei Oesen berührt, welche in der Vertikalachse oben und unten angesetzt sind. Im Original ist der obere äußere Rand etwas verletzt, was nicht wichtig erscheint. Wohl aber bemerkt man im Inneren der beiden Oeffnungen nicht unschwer, mehr in der oberen als der unteren Oese, daß abgewetzte Stellen vorhanden sind, wie wenn die Scheibe hängend in Benützung gewesen wäre. Diesen kleinen aber wichtigen Befund führte de Rossi nicht an, als er sich 1871 im Bullettino, S. 65 ff. und S. 160 mit den Tafeln V und VI, freilich mehr vorübergehend mit unserem Original befaßte. Dennoch traf der Meister sofort das Richtige, indem er die Bronzescheibe als Votivdiscus erklärte, der oben durch eine kurze Kette mit der Weiheinschrift verbunden war, nach unten zu aber wahrscheinlich an einem oder mehreren Kettchen eine Lampe trug. Das waren die lychni pensiles des Liber pontificalis, die gabathae aureae signo christae [1]) (ed. Duchesne II. 78. 79).

Nach unseren Beobachtungen kommt nur noch dazu, was freilich de Rossis Annahme etwas erschwert, daß die Scheibe wegen der Nagellöcher nicht als durchsichtig zu denken ist, sondern einen mechanisch befestigten Hintergrund haben mußte. Vielleicht hing sie vor einer Wand, oder es verbirgt sich uns noch eine aus den unzähligen Verwendungsmöglichkeiten, die das Monogramm, immer als Votivdiscus aufgefaßt, im damaligen Kirchenschmuck gefunden haben kann.

Die Parallelen zu unserem Fund sind das von de Rossi abgebildete Weihegeschenk aus der Sammlung Bruckenthal in Hermannstadt in Siebenbürgen mit der Inschrift EGO ZENOVIVS VOTVM POSVI (Taf. VI. n. 1.) und das Gehänge aus der Sammlung Basilewski (Taf. V. n. 1.) mit HERACLIDA · EPIS · SERVVS · DEI · FEC · Eine andere, weniger überzeugende Parallele bringt Garrucci in den Sculture non cimiteriali Band VI. Taf. 467 Nr. 7, ein Monogramm aus Goldblech im Münzkabinet in Paris, dem VI. oder VII. Jahrhundert angehörig, das wohl nicht dieselbe Art des Hängens veranschaulicht, aber an der Kreuzungs-

[1]) Auch Venturi schließt sich dieser Auffassung in seiner Storia d' Arte italiana I. S. 552 an. Seine Abbildung S. 527, wie 558 zeigen aber irreführend die Oeffnung geschlossen.

stelle der Balken ein Bild Christi eingesetzt zeigt. Garrucci will damit einen Schluß auf eine ähnliche Verzierung für das Stück aus der Sammlung Este begründen. Auch dort sei ein Christusbild, vielleicht in einer Gemme geschnitten, anzunehmen. Möglich wäre es, schon wegen der auffallenden Größe dieser Oeffnung. Ein Stein ohne eingeschnittene Figur würde daselbst plump gewirkt haben.

Aber gerade die Frage der Verzierung und die Tatsache, daß wir hier das größte unter den altchristlichen Bronzemonogrammen vor uns haben, läßt uns doch die alte Annahme Bertolis noch einmal revidieren. War es gänzlich unbegründet, in dem Fundstück aus dem Tagliamentosand Beziehungen zum konstantinischen Labarum zu finden?

Gewiß war unser Stück, deshalb weil es gegossen war, nicht schon als Legionslabarum anzusprechen, deshalb weil auch diese gegossen waren. Aber es ist auch unzutreffend, wenn de Rossi in der Roma Sotteranea die beiden bronzenen Monogramme (III. Band S. 45 f.) für solche Labarumreste hält. Das eine derselben im Museo cristiano des Vatikans ist nur 7 cm breit und 10 cm hoch. Wer nur einmal einen Blick auf die zahlreichen Signa der Soldaten z. B. auf dem Konstantinsbogen geworfen hat, wird dieses Größenmaß für ganz unvereinbar mit einer solchen militärischen Verwendung des vatikanischen Stückes halten. Aber die Annahme wird völlig unmöglich, wenn man den massiven breiten Bügel auf der Unterseite ansieht, der jede andere Verwendung, aber sicher keine auf einer Stange zuläßt. Das zweite von de Rossi gebrachte ähnliche Stück hat ungefähr dieselben Maßverhältnisse, ist also sicher auch kein Labarum. Eine Aehnlichkeit der beiden Objekte mit dem Labarum besteht allerdings; sie ist aber negativer Art, daß nämlich die beiden Lettern A und ω noch fehlen, aber es fehlt auch jeder Gemmenschmuck, der von den alten Schriftstellern so stark betont wird.

In diesem deutlichen Gemmenschmuck unseres Stückes sehen wir einen unleugbaren Zusammenhang mit dem konstantinischen Labarum, aber direkt mit dem aus Gold gefertigten Original selber, während wir über das Aussehen der Legionslabara nur wissen, daß sie „aere conflata“ waren.

Den zweiten Zusammenhang mit dem siegreichen Feldzeichen des ersten christlichen Kaisers dürfen wir wohl in seiner Größe sehen. Die oben erwähnten Feldzeichen lassen allerdings nur schätzungsweise als Größe des Signums ungefähr eine Kopfbreite oder darüber annehmen. Für das quadratische Fahnentuch unter der metallenen Bekrönung scheint die doppelte Breite gelten zu können. In diese Maße paßt unser Stück sehr gut hinein, so daß wir die Veranlassung zu seiner Größe und zur Art seines Schmukkes vielleicht doch am konstantinischen Labarum, wenn auch nur entfernt annehmen dürften. Der Beweis wäre zwingender, wenn auch die Blätterumrahmung den verschiedenen Nachbildungen des Labarums in Stein entsprechen würde. Dort findet sich aber regelmäßig Lorbeer dargestellt, während unser Bronzestück, wahrscheinlich mit Rücksicht auf eine flache Wirkung des Ornamentes, mit Weinlaub umrankt erscheint. Keinesfalls ist das Stück, wie schon oben gesagt, in der ersten konstantinischen Periode entstanden und schon deshalb kann es nicht, wie Bertoli vermutete, eines der von Konstantin gegossenen Labara sein, abgesehen davon, daß die Art seiner Befestigung mit den beiden Oesen auf einer Stange niemals verständlich wäre. Bertoli dachte daran, daß durch diese Oesen Riemen geflochten waren, ohne zu erwägen, daß damit eine feste Stellung niemals wäre zu erreichen gewesen. Jeder solcher direkte Zusammenhang mit dem Labarum ist also abzulehnen; aber unter allen bisher bekannt gewordenen altchristlichen Monogrammen, auch unter denen aus Bronze, steht es in der Form (den Weinblattkranz ausgenommen) seinem Urbild am nächsten.

XIV.

Die Malereien der Grabkammer des Trebius Justus aus dem Ende der konstantinischen Zeit.

Von

JOSEPH WILPERT, Rom.

I. Vorbemerkungen.

Die Vergünstigungen und Privilegien, welche Konstantin d. Gr. und später Valentinian den Malern zur Hebung ihres Standes zu teil werden liessen, hatten eine gewisse Renaissance der Kunst zur Folge. Ein noch erhaltenes Fresko der *Roma*, welches in dem lateranensischen Palast zur Zeit Konstantins ausgeführt wurde, zeigt tatsächlich solche Vorzüge, dass die letzten Herausgeber es in das 2. Jahrhundert datiert haben [1]); und „in der Katakombenmalerei kann man die Erfahrung machen, dass einige Werke des 4. Jahrhunderts vor nicht wenigen des 3. sich in stilistischer Hinsicht sehr vorteilhaft auszeichnen“ [2]). Aber auch der Inhalt der cömeterialen Gemälde wurde seit dem konstantinischen Frieden mitunter ein anderer. Man zog jetzt, was früher nie geschehen ist, auch den weltlichen Stand der Verstorbenen in den Kunstbetrieb und stellte Szenen aus dem Alltagsleben dar. Wir erwähnen die Arkosolien des Wagenlenkers und des Soldaten aus der Katakombe der Vigna Massimo, welche mit Malereien, von denen keine einzige einen religiösen Gegenstand vorstellt, geschmückt sind [3]). In diesen und andern Erscheinungen, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, „dürfen wir einen Wiederhall jener zahlreichen Uebertritte zum

[1]) Das Fresko wird in meinem unter dem Druck befindlichen Werk *Die altchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken und Malereien Roms* mit einem Kommentar Sr. Eminenz des Herrn Kard. Rampolla erscheinen, welcher eine Beschreibung desselben aus einer Zeit, da es noch vollständiger war, gefunden hat.

[2]) Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms* S. 13.

[3]) Man wäre versucht, den Teil der Katakombe, in welchem die beiden Monumente liegen, für ein heidnisches Hypogäum zu halten, würden nicht Monogramme Christi den christlichen Charakter desselben bezeugen.

Christentum erblicken, welche nach dem Triumph der Kirche aus materiellen Rücksichten, nicht aus Ueberzeugung, erfolgt sind“ [1]). Solche Christen, die sich nur äusserlich zu der neuen Religion bekannten, gingen naturgemäss ganz in den Beschäftigungen des irdischen Lebens auf. Es verstand sich daher von selbst, dass sie aus diesem Ideenkreise auch die Motive zum Schmucke ihrer Gräber holten, d. h. Szenen aus ihrem irdischen Berufsleben darstellten. Die dafür in Betracht kommenden Denkmäler habe ich in meinem Werk über die Katakombenmalereien namhaft gemacht und besprochen. Ein neues und äusserst lehrreiches Beispiel wurde uns durch die Ausgrabungen des Jahres 1910 zugeführt: es sind die Fresken der Grabkammer, welche ein Trebius Justus an der Via latina für sich und seine Familie anlegen liess. Die Entdeckung geschah, wie gewöhnlich, durch Zufall. Infolge äusserer Schwierigkeiten konnte man bisher bloss die in die Kammer mündende Gallerie ausgraben, so dass man genötigt ist, auf einer Leiter durch ein Luminar in die Gruft hinabzusteigen. In der nebenstehenden Figur geben wir einen Plan von den freigelegten Teilen; wir verdanken ihn Baron Kanzler, dem Sekretär der päpstlichen Ausgrabungskommission, der auch die erste Beschreibung der Gruft und ihrer Fresken in dem *Nuovo Bullettino* 1911 S. 201-207 veröffentlicht hat. Das gleiche Heft brachte dann einen

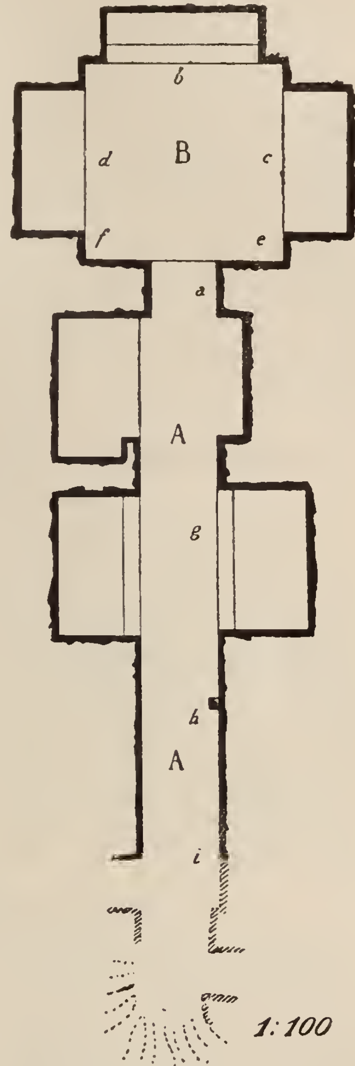


Fig. 3.

[1]) Wilpert a. a. O. S. 159.

längeren Aufsatz von Prof. O. Marucchi, der sich besonders über die Malereien verbreitet. Diesen Aufsatz begleiten sieben Tafeln mit gut gelungenen Clichés, von denen drei in identischer Weise auf zwei Tafeln wiederkehren [1]). Die Fresken sind so wichtig, dass wir gern die Feier des fünfzigsten Priesterjubiläums von Msgr. A. de Waal benutzen, um sie zu Ehren des verdienten Rektors des Campo Santo einer näheren Würdigung zu unterziehen und die meisten von ihnen in Farben zu reproduzieren. Unsere Arbeit wird sie zunächst vollständiger als es bis jetzt geschehen ist, beschreiben; aus dieser Beschreibung wird sich dann sowohl ihre Bedeutung als auch die Zeit, der sie angehören, von selbst ergeben. Um den Gang der Untersuchungen nicht zu unterbrechen, werden wir die schon von andern aufgestellten Deutungen nur in den Fussnoten und nur in so weit berücksichtigen, als es von der Wissenschaft absolut gefordert ist.

II. Beschreibung der Malereien; ihre Entstehungszeit und Bedeutung.

Wir übergehen die beiden in der Türlaibung gemalten Kanephoren, denen bloss eine dekorative Bedeutung zukommt [2]), und beginnen mit den Darstellungen der Hauptwand, welche den Blick des Eintretenden zuerst fesseln. Wie die sie begleitenden Inschriften beweisen, beziehen sie sich auf den Sohn des Trebius Justus, der wie sein Vater hiess und den Zunamen Asellus hatte. So wollen auch wir ihn nennen, um einer Verwechslung vorzubeugen. Asellus war derjenige, welcher in der Kammer zuerst, also in dem Hauptarkosol (Bb) beigesetzt wurde.

1. Asellus im Bureau. (Taf. XIV|XV).

Das Bild der Lunetta zeigt Asellus in seinem Arbeitszimmer. Er sitzt auf einem Klappstuhl (sella castrensis), hält mit der Linken auf dem Schoss ein aufgeschlagenes und mit der Schriftfläche nach vorn gekehrtes Buch und macht mit der Rechten den Sprech-

---

[1]) *N. Bullett.* 1911 Taf. X, 1, 2, XIV, 2, 3 und Taf. XI, 1, XIV, 1.

[2]) Sie gleichen denen einer Kammer in SS. Marco e Marcelliano (vgl. meine *Katakombenmalereien* Taf. 244, 1, 3) aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, sind aber besser gemalt.

gestus den man an den Bildern von Verstorbenen mit Vorliebe anzubringen pflegte. Sein Kopf ist schlecht erhalten und mit einer Art Stalaktit überzogen; trotzdem kann man erkennen, dass der Künstler ihm einen kurzen Bart gegeben hat. Die Gewandung besteht in der losen Tunika (tunica discincta) und niedrigen Schuhen (calcei) von schwarzer Farbe. Um ihn herum sieht man links eine Griffelbüchse mit drei Griffeln und einem Tintenfass (theca calamaria), ein Diptychon oder, genauer gesagt, eine Doppelwachstafel (cera duplex), ferner ein beschriebenes Blatt und zu äusserst mehrere auf einander gelegte Täfelchen (tabulae, πινακίδες) mit einem längern Band, um sie zusammenzuhalten, ganz wie auf den bekannten Marmorschranken des Forum Romanum; auf der rechten Seite entspricht der Büchse ein am oberen Ende mit einer runden Oeffnung versehenes Lineal (regula), dem Blatt ein runder Schriftrollenbehälter (capsa) und den Wachstafeln ein zweites identisches Diptychon [1]. Die Theka hängt an einem Nagel und hat wie gesagt, drei Griffel (stili), welche schlecht zum Tintenfass passen, da sie zum Schreiben auf den Wachstafeln dienten. Richtiger ist die allbekannte, auf einem Grabstein von S. Lorenzo eingeritzte Büchse, welche ausser dem Tintenfass Rohrfedern (calami) enthält [2]. Auch das Lineal sollte an einem Nagel hängen; der Künstler änderte jedoch seinen Plan und malte es etwas tiefer, so dass der Nagel allein blieb. Den noch übrigen Raum benutzte er, um dort die Grabinschrift des Verstorbenen unterzubringen. Dieselbe hat folgenden Wortlaut: TREBIVS · IVSTVS · ET · HONORATIA · SAEVERINA · FILIO · MAERENTI · FECERVNT · | TREBIO · IVSTO · SIGNO · ASELLUS [3]), | QVI · VIXIT . ANNOS XXI · | MESES · VIII · DIES · [4]) XXV. Vater und Mutter lebten also noch, als Asellus starb. Vielleicht war er ihr ältester, wahrscheinlicher noch ihr einziger Sohn. Jedenfalls war er derjenige, der die Leitung der Geschäfte des Hauses führte, wie sich

[1]) Die von Pio Franchi de' Cavalieri veröffentlichten *Akten der hll. Agape, Irene und Chione* (in *Studi e Testi* 9 S. 17, 5) erwähnen διφθέρας (membranas), βιβλία (libros), πινακίδες (tabellas), κωδικέλλους (codicillos) und σελίδας (paginas).

[2]) Bei Garrucci, *Storia* VI Taf. 488, 20 Perret, *Catacombes* V Taf. 73, 6.

[3]) Das Original hat irrtümlich ASELIVS.

[4]) Auf dem Original irrtümlich DIIS.

schon aus dem soeben beschriebenen Bilde folgern lässt, denn sowohl die Diptychen als auch die einzelnen Blätter und Täfelchen dienten hauptsächlich zur Aufnahme von kurzen Notizen, also namentlich von Rechnungen und Quittungen. Hierin bestärken uns auch die auf der einen Forumsschranke abgebildeten Täfelchen, welche die Rückstände der an den Staat zu zahlenden Erbschaftssteuer enthalten. Das aufgeschlagene Buch und die Capsa mit den zwei Schriftrollen mögen auf eine allgemeine Bildung hinweisen; auf alle Fälle geben sie uns nicht das Recht, in dem einundzwanzigjährigen Asellus einen Philosophen oder grossen Gelehrten zu vermuten. Dieses verbietet auch die nächste Darstellung.

2. Asellus bei der Kontrolle des zum Markt bestimmten Gemüses. (Taf. XIV/XV).

Auf dem Bilde, das auf der unteren Fläche der Stirnwand des Arkosols gemalt ist, erscheint Asellus zwischen fünf Garten- und Feldarbeitern (operarii rustici)[1]), welche vier, meistens mit Grünzeug gefüllte Körbe neben ihm aufgestellt haben. Die Malerei wurde in dem untern Teil schon im Altertum, vielleicht schon bei der Bestattung des Asellus beschädigt. Am schlechtesten kam die äusserste Figur zur Linken davon, deren Farben stellenweise verwischt, und deren Kopf durch einen Hieb mit der Hacke verunstaltet ist; sie führt den Namen V(A)LERIVS. Die Namen von drei andern wurden dermassen weggewischt, dass man aus den zurückgebliebenen Spuren keinen einzigen erraten kann. Der Grund dieser Namensentfernung entzieht sich unserer Kenntnis[2]). Ueber der Gestalt des Verstorbenen liest man den Vokativ: ASELLAE · PIAE ·[3]) mit dem folgenden Buchstaben Z, dem Rest des Wortes Z[ESES], *mögest du leben!*, welches sich bis über den Kopf der nächsten Figur hinaus erstreckte. In der Inschrift wünschte man also den Asellus das Refrigerium. Die obere Hälfte seiner Figur

[1]) Nach dem Maximaltarif des Diokletian verdienten sie pro Tag 25 Sesterzen, inkl. Beköstigung (ed. Mommsen in *C. I. L.* vol III supplementi fasc. III. S. 1934).

[2]) Vielleicht geschah es, um den Namen des Verstorbenen mehr zur Geltung zu bringen.

[3]) Die breite Aussprache des *e* kehrt auch in dem Namen S*a*everina der Grabinschrift wieder.

ist von einer vorzüglichen Erhaltung. Zu dem rechten Nachbar, der auf den gefüllten Korb hinweist, gewendet, erteilt er die nötigen Weisungen, wobei er, um seinen Worten mehr Nachdruck zu geben, den Zeigefinger der herabgelassenen Rechten ausgestreckt hat. Unter dem eingebogenen linken Arm trägt er etwas Grünzeug, das er aus einem der Körbe genommen haben wird. Sein Kopf mit dem kurzgeschorenen Bart entspricht dem in der Inschrift angegebenen Alter. Seine ungegürtete Tunika von schmutziggelber Farbe ist mit Streifen, runden Segmenten und zuunterst mit einer Verbrämung, alles in Schwarz, verziert. Die Beine sind arg verzeichnet; er steht auf dem linken und schleppt das rechte, das er viel zu hoch erhoben hat, nach. Die Arbeiter tragen Schuhe (gallicae rusticanae) und, mit einer Ausnahme, gegürtete Aermeltuniken welche gleichfalls mit Streifen und zumeist auch mit runden Segmenten verziert sind. Der zur Rechten, die Ausnahme, hat die tunica exomis, den eigentlichen Arbeiterkittel, und darüber eine weisse, zurückgeschlagene Schürze, die auch sein vis-à-vis trägt; er hält in der linken Hand das Setzholz (paxillus), das er zum Pflanzen der Setzlinge braucht [1]). Der Nachbar hat in der Rechten die Sichel (falx), ein für den Garten- und Feldbau gleichfalls unumgänglich notwendiges Werkzeug. Der letzte zur Rechten und Valerius haben soeben den vollen Korb hingestellt, oder sind schon daran, ihn fortzutragen. Um die Symmetrie nicht zu verletzen, wollte der Künstler, wie es scheint, ursprünglich auch auf der linken Seite drei Arbeiter malen: man sieht noch neben Valerius den Anfang der sich kreuzenden Vorderarme und etwas Grün. Es ist aber auch möglich, dass dort nur der Abstand zwischen den beiden Gestalten vergrössert wurde. Dass der Maler die Arme mit dem Grün und bei der nächsten Figur den verfehlten Umriss des linken Armes nicht beseitigte, zeugt von keiner besonderen Sorgfalt. Die Gemüseart lässt sich mit Sicherheit in keinem Korb bestimmen. Die beiden, welche neben Asellus stehen, scheinen grosse Bohnen (faba) zu enthalten, da dort schotenähnliche Früchte zu sehen sind. Ganz unkenntlich ist der Inhalt der beiden andern: man kann nur sagen, dass derjenige des Valerius nicht mit Grünzeug gefüllt war. Derartige

---

[1]) Sowohl das Setzholz als auch die Schürze sind in den beiden gedruckten Beschreibungen nicht erwähnt.

nebensächliche Details wurden von den Katakombenkünstlern gewöhnlich vernachlässigt [1]). Asellus kontrolliert die vollen Körbe, bevor sie auf den Markt geschickt werden, eine Szene, die sich täglich wiederholte, und die man noch heute in jedem Hofe eines Garten- und Feldbauers täglich beobachten kann.

3. Uebergabe des Familienschatzes an Asellus. (Taf. XIV/XV).

Der Gemüse- und Ackerbau, den Asellus so trefflich leitete, wurde für die Familie die Quelle eines gewissen Wohlstandes, so dass Trebius Justus, das Haupt der Familie, sich wie wir später sehen werden, ein Haus bauen konnte. Er besass auch allerlei Kostbarkeiten aus Gold und viele Edelsteine, welche zusammen den Familienschatz repräsentierten. Alles dieses war für den Sohn bestimmt, alles sollte er erben. Die Eltern haben es ihm sicher oft gesagt, vielleicht den Schatz auch wirklich übergeben. Man kann sich sogar, ohne die Phantasie zu sehr anzustrengen, vorstellen, dass die Eltern es gerade während der Krankheit des Sohnes getan haben, um ihn und auch sich selbst zu erfreuen. Wie dem auch sei, Tatsache ist, dass sie die Szene, augenscheinlich zu ihrem Trost, an dem Grabe ihres geliebten Asellus darstellen liessen. Das Bild ist über dem Arkosol gemalt, nimmt also den Hauptplatz ein. Der Verstorbene sitzt auf einem mit hoher Rücklehne versehenen Sessel und hat die Füsse auf eine niedrige Fussbank gestellt. Zu beiden Seiten stehen die in der darunter befindlichen Inschrift genannten Eltern; rechts der Vater Trebius Justus, links die Mutter Honoratia Severina; sie halten vor ihrem Sohne eine gefranste und mit runden Segmenten sowie dem kurzen Klavus verzierte Decke (mappa clavata), auf welcher vier Armbänder, ein Siegelring, ein doppelhenkeliges Gefäss und eine Menge winzig kleiner, wie alles Uebrige in Rot gemalter Gegenstände aufliegen. Letztere sind auch in den Segmenten der Decke eingestreut und können hier, neben den Goldsachen, nur Edelsteine bedeuten. Das Gesicht des Asellus hat sich bei dem Anblick dieser Pretiosen erheitert; seine rechte Hand ist erhoben und ausgestreckt, die linke unter der mappa verborgen. Er trägt, wie der Vater, eine weisse, ungegürtete Tunika, welche aber einen viel reicheren

[1]) Vgl meine *Katakombenmalereien* Taff. 62, 2; 143, 2.

Schmuck hat. Der Grund davon ist einleuchtend: er sollte dadurch als der Verstorbene besonders geehrt werden. Deshalb sitzt er auch, während die Eltern stehen. Man behandelt ihn somit als den „Herrn", wie wir so oft auf Epitaphien, selbst von kleinen Kindern [1]), lesen. Der Siegelring deutet auf eine gewisse Machtübertragung hin; ob auch den Armbändern und dem kleinen Gefäss irgend ein tieferer Sinn zu Grunde liegt, ob sie etwa einen Wink auf die künftige Braut enthalten sollen, oder überhaupt nur als Wertgegenstände aufzufassen sind, wie die kostbaren Steine, wage ich bei dem völligen Mangel an Vergleichsmaterial nicht zu entscheiden.

Bei diesem Abgang positiver Zeugnisse ist es vielleicht erlaubt, auf eine mittelalterliche, durch das *Papstbuch* bezeugte Sitte aufmerksam zu machen. Danach war es Brauch, den Päpsten nach ihrer Wahl bei der Uebernahme des Lateranpalastes ausser dem Stab und den Schlüsseln eine seidene Binde zu übergeben, an welcher eine Börse mit zwölf in Edelsteinen eingravierten Siegeln und einem Gefäss mit Moschus hing [2]). Obgleich diese Zeremonie von der in unserem Bild verkörperten ganz verschieden ist und dazu noch zeitlich weit von ihr abliegt, bestehen doch zwischen beiden einige Berührungspunkte: beide sind rein privater, nicht religiöser Natur, und in beiden wird etwas übertragen. Es ist sodann auch nicht ausgeschlossen, dass die mittelalterliche Sitte auf alte Gebräuche zurückgeht. Schliesslich hatte Trebius Justus seinem Sohne, wenn auch nicht einen Palast, so doch ein Landhaus zu übergeben. Die Erbauung und Uebernahme desselben schildern die Malereien der beiden Seitenwände, mit denen wir uns demnächst beschäftigen werden. So verschieden also auch jene mittelalterliche Zermonie ist, so dürfte sie doch geeignet sein, einiges Licht auf unsere Malerei zu werfen [3]).

[1]) Einige Beispiele in Friedländer *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* I 450.

[2]) Vgl. darüber die interessante Anmerkung Duchesne's im *Liber Pontificalis* (II S. 306, 4) zum Leben Paschals II (1099-1118).

[3]) O. Marucchi sieht in der Familie des Trebius Justus, auf Grund der Malereien, Gnostiker und gibt von den auf der Hinterwand dargestellten Szenen folgende Deutung: „Cominicando dalla scena in basso, vi si potrebbero vedere rappresentati i mietitori i quali portano i covoni di zizania che essi hanno separato dal grano e ricevono l'ordine di bruciarli... Questa operazione .. espri-

Zu der Ueberreichung des Familienschatzes, wie wir die Szene kurz nennen wollen, hat sich die Mutter, weil zu einer innerhäuslichen Szene, ohne jede Kopfbedeckung eingefunden. Ihre Haare sind gelockt und beiderseits bis unter die Ohren hinuntergeführt. Sie trägt eine dunkelgelbe Dalmatik, welche sehr breite Aermel hat und mit einem ungewöhnlich breiten, ausgefransten Klavus[1]) von schwarzer Farbe geschmückt ist. Der Maler legte sie ursprünglich etwas weiter links in Grün an und liess den verfehlten Kontur stehen, wodurch das Gewand eine unförmliche Weite angenommen hat. Dalmatiken mit sehr breiten Aermeln sind in der Katakombenmalerei nur aus dem vorgeschrittenen 4. Jahrhundert bekannt. Wir nennen die Verstorbene Grata aus Trasone, die Madonna aus dem Coemeterium maius und Veneranda aus Domitilla[2]), alles Malereien, die rund um 350 ausgeführt wurden. Die erste ist für uns noch deshalb wichtig, weil die Verstorbene die gleiche Haartracht wie unsere Severina hat. Wenn wir ausserdem noch erwägen, dass die überreiche Verzierung der männlichen Tuniken in den Katakomben ebenfalls ein untrügliches Zeichen des 4. Jahrhunderts ist, so müssen wir die Entstehungszeit der Malereien des Trebius Justus ungefähr in das Ende der konstantinischen Zeit verlegen. Dafür spricht auch der Inhalt sowohl der bis jetzt erörterten wie auch derjenigen Darstellungen, die uns noch zu besprechen übrig bleiben;

meva per i gnostici la distruzione di tutti i corpi e la salvezza degli eletti... Qui dunque sarebbe rappresentata la distruzione del corpo del defunto Trebio Giusto..." In der Lunette sei der Verstorbene dargestellt „come anima che si refrigera nella *medietas* e che per mezzo della scienza gnostica si prepara a salire nel Pleroma. Ed il *Pleroma* io credo che sia rappresentato nel quadro che si svolge al disopra dell'arcosolio. Qui Trebio Giusto divenuto *homo interior*, e perciò rappresentato con diversa fisonomia, è assiso nella sua *sedes*. Ed è notevole la circostanza che egli poggia i piedi sopra lo sgabello (*suppedaneum)* indizio di onore e di dignità: onde è certo che qui si è voluta rappresentare la glorificazione del defunto, quale giammai si vede nelle consuete pitture cristiane. Egli sta in mezzo a due figure di un uomo e di una donna che reggono una mappa distesa, dentro la quale sono collocati alcuni oggetti, cioè un vaso ansato, un anello e quattro armille. Questo gruppo è di grande importanza; e noto subito che la tovaglia o mappa potrebbe assai bene alludere alla generazione degli Eoni" usf.

[1]) Einen ähnlich verzierten aber viel schmäleren Klavus hat das Gewand der einen von den zwei schönen Oranten in Trasone. Vgl. meine *Katakombenmalereien* Taff. 174, 2; 176.

[2]) Vgl. meine *Katakombenmalereien* Taff. 204, 207 ff., 213.

denn die aus dem Handwerk und Gewerbe entlehnten Szenen sind erst in der Friedensperiode aufgekommen.

Asellus hat einen volleren Bart als in der untersten Szene, und sieht sich auch nicht so ähnlich, dass man ihn auf den ersten Blick erkennen könnte. Deshalb kann hier, wie überhaupt in den Katakomben, von einem Porträt nur im weitern Sinne des Wortes die Rede sein. Aus demselben Grunde besteht zwischen ihm und seinem Vater kein grosser Altersunterschied; beide könnten gut zwei Brüder sein. Doch wir wollen nicht unbescheiden sein. Die Köpfe sind derartig, dass man annehmen muss, der Künstler habe sie der Wirklichkeit entsprechend darstellen wollen, sein Können sei aber hinter dem Willen zurückgeblieben. Wir hatten schon öfters Gelegenheit, Proben seiner geringen Sorgfalt hervorzuheben. Eine neue liefert die Kathedra, deren Füsse zwar rechts vorgemerkt, aber nicht ausgeführt sind, sodass Asellus in der Luft sitzt. Recht sonderbar nehmen sich die beiden stehenden Rechtecke neben dem Bogen des Arkosols aus. Vielleicht wollte der Maler Mamorbekleidung imitieren und ist auf halbem Wege stehen geblieben. Die banale Ausschmückung der innern Bogenfläche mit ähnlichen Girlanden findet sich auch sonst in den Katakomben, ist aber fast ausschliessliche Eigentümlichkeit des 4. Jahrhunderts.

4. **Bau des Hauses für Trebius Justus.** (Taf. XVI).

Wie gesagt, liess Trebius Justus sich ein Haus bauen. Die Errichtung desselben schildert das Bild auf der linken Seitenwand (Bd). Zwei Maurer (lapidarii structores) [1]) haben die mit einem überraschenden Realismus gezeichnete Ziegelmauer bereits auf eine solche Höhe gebracht, dass sie zur Weiterführung eines Gerüstes (machina) bedürfen, zu dessen Besteigung eine Leiter dient. Alles ist aus Holz und von der grössten Einfachheit und Natürlichkeit. Der eine Maurer steht auf dem Gerüste und wartet, die Kelle (trulla) in der Rechten, auf den Mörtel (tectorium), den ihm ein Handlanger (operarius, opera) in der Mörtelmulde (morlarium) zuträgt. Der zweite ragt nur mit dem Oberkörper über die Mauer hinaus. Er macht mit dem Zeigefinger der Linken seinen Nachbar auf etwas

[1]) Nach dem Maximaltarif erhielten sie pro Tag, einschl. Beköstigung, 50 Sesterzen, also das Doppelte von dem, was ein Feldarbeiter verdiente (ed. Mommsen in *C. I. L.* vol. III. suppl. fasc. III S. 1934).

aufmerksam und hat in der Rechten ebenfalls die Kelle. Allem Anscheine nach ist er der Baumeister (magister), der uns bald noch einmal begegnen wird, Ausser den drei erwähnten sind noch zwei Handlanger am Bau beschäftigt. Der eine rührt mit der Schippe (rutrum), den Mörtel, um mit diesem die neben ihm auf einem erhöhten Gestell liegende Mulde zu füllen. Er schaut mit weit geöffneten Augen zu dem Handlanger hinüber, welcher Ziegeln und Steine in einem Korb auf den Schultern trägt und unwillig die rechte Hand nach dem Mörtelträger, der ihm die Leiter vorweggenommen hat, ausstreckt; vermutlich muss er mit seiner Last eine Weile warten, bis die Leiter frei wird. Nebenan liegt ein Haufen Ziegel. Den Hintergrund bildet ein grösseres Gebäude, nicht eine „Stadt mit ihrer Mauer", wie behauptet wurde; denn die Stadt hat in der antiken, heidnischen wie christlichen Kunst stets das gleiche Aussehen, und dieses ist grundverschieden von dem, was uns hier geboten wird: mögen wir die heidnischen Reliefs [1]) oder die christlichen Mosaiken [2]) und Miniaturen [3]) betrachten, das Stadtschema besteht immer aus der mit Türmen und einem offenen oder geschlossenen Eingang versehenen Stadtmauer, über welche einige Häuser hinausragen. Hier dagegen sehen wir nichts weiter als ein grösseres Gebäude mit Vor- und Anbauten (nicht Türmen), deren Perspektive hier hauptsächlich durch den Raummangel und die runde Umrahmung bewirkt wurde. Alle fünf Arbeiter tragen die ärmellose, gegürtete Tunika (colobium), welche bei allen mit dem Doppelklavus verziert ist. Die rechte Hand des einen Maurers hat der Künstler so gemalt, dass sie von dem Körper vollständig abgeschnitten ist. Wir haben hier eine weitere Probe seiner geringen Sorgfalt.

5. Uebernahme des Hauses. (Taf. XVII).

Auf dem Bilde der rechten Wand (Bc) vollzieht sich die Uebernahme des fertigen Hauses. Der Künstler hat sich, wie überall, so auch

[1]) Vgl. A. Geffroy, *L'archéologie du lac Fucin* in *Revue archéol.* 1878, Taf. XIV; Conrad Cichorius, *Die Reliefs der Traianssäule* Taff. XVII, XXV f., LXIV f. LXVII, LXXI ff, LXXXII, LXXXVII, XC ff., dazu Text I S. 107, 160 ff., 173 usf.

[2]) Garrucci, *Storia* IV Taff. 211; 213 f.; 215, 2; 217, 2, 3, 4; 218, 4; 219 2, 4; 220, 1, 2, 4; 211, 1, 2, 3.

[3]) Garrucci a. a. O. III Taff. 114, 1, 4; 115, 1: 118, 1, 2, 3; 132, 1; 158 1; 159, 1: 160 1, 2; 162, 1; 163, 2; 163, 2; 165, 2.

hier auf das Notwendigste beschränkt und nur den Besteller, den Baumeister und das Haus selbst vorgeführt. Ersterer ist der Vater des Asellus, der Chef der Familie und Besitzer der Gruft, daher von dem Künstler als bekannt vorausgesetzt; bei dem zweiten lesen wir den Namen mit dem ihm zukommenden Titel: GENEROSVS · MAGISTER. Trebius Justus, eine Prachtgestalt, stützt sich mit der Linken auf einen langen Stock und macht mit der vorgestreckten Rechten den Zeigegestus, ohne jedoch einen Gegenstand zu zeigen, da er vor sich hinblickt. Demnach scheint er etwas zu betonen, was bei dem Bau nicht oder nicht so eingehalten wurde, wie es verabredet war. Generosus verteidigt sich in einem etwas erregten Zustand, indem er wie zum Ausfall einen Schritt vorwärts macht und dabei mit der Rechten, in welcher er den Messtock (pes) hält, lebhaft gestikuliert. Mit der Linken hat er die Maurerkelle, das Zeichen seines Handwerks, umfasst; wir dürfen in ihm also nicht einen Baumeister in unserem Sinne, sondern etwa einen Polier vermuten. Hierzu passen auch die Schuhe mit Nägeln in den Sohlen (gallicae rusticanae clavatae). Wir haben ihn bereits oben in einem der beiden Maurer erkannt. Er hat das ärmellose Arbeitskleid abgelegt und gegen eine mit dem Doppelklavus und mit runden Segmenten verzierte Aermeltunika eingetauscht. Einer der wichtigsten Akte bei der Uebernahme des fertigen Hauses bestand, wie heute noch, in der Vermessung desselben, um zu sehen, ob es in allem dem Plan des Voranschlages entspreche. Daher der Messtock in der Rechten des Generosus. Trebius Justus hat mit seinem Porträt in der Uebergabe des Familienschatzes eine solche Aehnlichkeit, dass man ihn unmöglich verkennen kann. Er trägt die Aermeltunika und darüber, als Mantel, einen grossen, mit Fransen und der Kapuze versehenen Schulterkragen (alicula, caracalla maior)[1]), ferner bis zu den Knieen reichende Strümpfe (tibialia) und Nagelschuhe. Es ist das erste Mal, dass wir auf einer Katakombenmalerei den grossen Schulterkragen und die Strümpfe an einer andern Gestalt als der des guten Hirten sehen. Man beachte, dass Trebius Justus zum Ausgehen einen Mantel umgehangen hat, während Generosus nur in der Tunika erschienen

[1]) Nach dem Maximaltarif kostete die caracalla maior 25, die c. minor 20 Sesterzen (ed. Mommsen in *C. I. L.* III supplementi fasc. III S. 1935).

ist. Dadurch wollte der Künstler den wohlhabenden, „besseren“ Mann, der ohne Mantel sich nicht gut öffentlich zeigen konnte, von dem Handwerker unterscheiden. Der lange Stock, auf den sich Trebius Justus stützt, hat mit dem „Kommandostab“ nichts zu schaffen; er ist der gewöhnliche Ausgehstock, den man bei Männern aus der Landbevölkerung noch heute antrifft.

Im Hintergrunde erhebt sich das Haus, nur in den Hauptumrissen leicht angedeutet, wodurch es zurücktritt und die beiden Gestalten im Vordergrund sich um so kräftiger abheben. Diese Wirkung hat der Maler offenbar beabsichtigt, was von seinem künstlerischen Können ein günstiges Zeugnis ablegt. Das Haus ist einstöckig, zeigt auf der Vorderseite ausser dem Eingang fünf Fenster und hat jene turmartigen Teile, welche zu der irrtümlichen Annahme von „Stadtmauern“ auf dem Bilde gegenüber geführt haben. Es ist von Bäumen umgeben, also eine Art Villa. Der Künstler malte es an letzter Stelle, nachdem die Figuren schon fertig waren; daher sind die Umrisse nur auf der rechten Seite, wo das Feld frei war, bis zu dem Fussboden gezogen; dort ist auch ein Baum mit schmutziggrüner Farbe angelegt und nicht ausgeführt [1]).

6. Gartenarbeiter, Maultiertreiber und Fossor. (Taf. XVIII XIX).

Die Malereien auf der inneren Seite der Eingangswand enthalten drei verschiedene Darstellungen. Ueber der Türe sieht man in einem Garten zwei Arbeiter hastig zusammen fortgehen [2]). Der eine trägt einen Korb voll Früchten, an denen Stengel und Blätter

[1]) O. Marucchi, welcher die Malereien, wie bemerkt, im gnostischen Sinne erklärt, schreibt zu den Bildern der Erbauung und der Uebernahme des Hauses: „A sinistra di chi guarda si vede la costruzione di una città con il recinto delle mura fiancheggiato da torri messe anche in prospettiva. E le due figure della parete incontro devono mettersi in relazione con questa, giacchè rappresentano due persone addette al lavoro stesso: ed una di queste, che porta l'iscrizione *Generosus magister*, guarda in direzione della scena della città ed è in movimento verso di essa. L'altra figura... rappresenta l'architetto col bastone del comando che ordina al *magister* di avvicinarsi al lavoro; e quest'ultimo impugnando nella mano destra alzato la misura del piede romano cammina verso la fabbrica della città rappresentata nella parete incontro e la guarda e vaper eseguire gli ordini ricevuti“. Vgl. *N. Bullet.* 1911 S. 323.

[2]) Auf dem Bilde hat es den Anschein, als ob sie aufeinander losgingen. Dem Künstler war es offenbar nicht leicht, vielleicht unmöglich, ausschreitende Gestalten in der Vorderansicht zu geben.

hängen; der andere anscheinend ein tütenartiges Körbchen mit Gemüse, das er mit der Sichel abgeschnitten hat und das an Artischocken erinnert. Sie gehören also zu der Szene der Kontrolle des Gemüses durch Asellus. Deshalb begreift sich auch ihre Hast: sie eilen, weil sie sich bereits verspätet haben. Der bärtige trägt die langen Strümpfe und über der Aermeltunika die weisse Schürze; der bartlose Nagelschuhe und eine weisse befranste Tunika, welche über dem rechten Bein aufgeschnitten ist und nur auf dem linken Aermel die zwei üblichen schwarzen Streifen hat.

Die beiden Seitenfelder sind durch zwei Maultiertreiber (muliones) mit ihren Lasttieren eingenommen, von denen das zur Linken, ein Fuchs, LEPORIVS heisst, das andere, ein Falber, namenlos ist. Die Namen der beiden Treiber wurden beseitigt, aber so unvollkommen, dass man aus den Spuren links unschwer FORTVNATVS, rechts LEO lesen kann [1]. Zu dem ersten hat der Künstler eine Palme mit dem Kranz hinzugefügt. Die Symbole beziehen sich also auf ihn, nicht, wie behauptet wurde, auf den Maulesel. Lasttiere pflegt man, nebenbei gesagt, auch nicht zum Wettrennen zu verwenden. Auf was für Siege des jugendlichen Fortunatus hier aber angespielt werden sollte, dürfte schwer zu entscheiden sein; man möchte es fast für eine Ironie ansehen. Die Gewandung der Treiber ist bei beiden die gleiche: gegürtete Aermeltunika, Schulterkragen und Schuhe [2], und bei dem bärtigen, also älteren Leo ausserdem noch die Strümpfe. Beide haben eine Peitsche (flagellum mulionicum cum virga) [3], um die Tiere anzutreiben. Die Maulesel sind ebenfalls gleich ausgerüstet: sie tragen einen Halfter aus schwarzem Lederzeug (capistrum mulare) [4] und den Saumsattel (clitellae), welcher aus einer roten, mit schwarzer Umsäumung und Segment verzierten Schabracke, dem aus Stricken gemachten Netz und einer hölzernen Gabel besteht. Die Sättel sind mit Baumaterial gefüllt, das mit dem des Ziegelträgers auf dem Bilde der rechten

[1]) Unser Inpektor der Katakomben, Herr Augusto Bevignani, hat sie als erster entziffert.

[2]) In dem Maximaltarif des Diokletian sind erwähnt „caligae primae formae mulionicae sibe rusticae, par sine clavis“ zu 120 Sesterzen (ed. Mommsen in *C. I. L.* vol. III supplementi fasc. III S. 1937).

[3]) Nach dem Maximaltarif kostete eine solche Peitsche 16 Sesterzen (ed. cit. S. 1938).

[4]) Nach dem Maximaltarif (a. a. O.) kostete ein solcher Halfter 80 Sesterzen.

Wand identisch ist. Die Maultiertreiber führen also den Maurern das Material zum Bauen des Hauses zu. Sie sind demnach auf dem Wege zur Baustätte, wie die beiden Gartenarbeiter auf dem zur Kontrolle des Gemüses. Dadurch, dass der Maler diese Gruppen getrennt angebracht hat, gewann er an Raum für die entsprechenden Hauptbilder und dazu noch sehr passende Gegenstände für die Eingangswand. Maultiertreiber bildeten, bei den geringen Transportmittel jener Zeit, eine wichtige Arbeiterklasse. Einer, Namens Constans, ruhte in der Domitillakatakombe. Sein Grabstein kam bei den zu Anfang des 19. Jahrhunderts veranstalteten Ausgrabungen zum Vorschein und befindet sich jetzt in dem oberirdischen Saal der Katakombe. Man sieht auf ihm den Verstorbenen, wie er zwei Saumtiere, den BARBARVS und GERMANUS vor sich treibt; seine Gestalt gleicht in der Haltung und Gewandung in hohem Grade derjenigen des Fortunatus [1]).

Die Katakombenmaler benutzten öfters die Eingangswände der Kammern, um auf ihnen die Gestalten der Fossoren, welche die Riesenarbeit der Anlage der Nekropolen besorgt, zu verewigen [2]). Dieses geschah auch hier; denn unter dem Maultiertreiber Leo ist ein mit der ungegürteten Tunika bekleideter Mann gemalt, welcher eine angezündete Lampe hält. Gewöhnlich sind die Fossoren in der Ausübung ihrer Arbeit abgebildet. Seltener schreiten sie, mit der Lampe in der Hand, einher; wir erwähnen zwei Malereien in San Pietro e Marcellino [3]) und den bekannten Fossor Diogenes in S. Domitilla [4]); von jenen stammt die eine aus dem 3., die andere, wie auch Diogenes, ungefähr aus der Mitte des 4. Jahrhunderts. Letzterer kommt hier namentlich in Betracht, weil er mit der ungegürteten Tunika bekleidet ist, also alle Zweifel über den Stand des Lampenträgers, welcher den Raum unter Leo ausfüllt, beseitigt. Diogenes trägt zwar ausser der Lampe nach die Spitzhaue, welche das bezeichnendste Merkmal seines Standes ist. Der Abgang dieses Werkzeugs bei unserem Fossor verschlägt jedoch nichts gegen die gegebene Deutung; denn die zwei erwähnten entbehren es ebenfalls: der eine hat die Lampe und einen Sack, der andere nur die Lampe.

---

[1]) Vgl. Perret *Catacombes* V. Taf. 73, 10.

[2]) Vgl. meine *Katakombenmalereien* S. 520 ff.

[3]) A. a. O. Taff. 48, 3; 113, 3.

[4]) Boldetti, *Cimiteri* S. 60.

Der Künstler hat sich zur Anbringung des Fossors erst entschlossen, nachdem die Gruppen der Maultiertreiber bereits gemalt und mit der roten Borte der Umrahmung versehen waren; sonst hätte er sie zweifelsohne höher hinaufgerückt. So war das Feld viel zu niedrig für die Grösse des Kopfes und die Schulterbreite, in welcher er die Figur anlegte. In Folge dessen fiel der Fossor um ein Viertel zu kurz aus; die Tunika, welche ihm nur etwas unter die Kniee reichen sollte, geht bis auf den Boden herab und lässt bloss den linken Schuh frei. Der Künstler sah selbst ein, dass er nichts Rühmenswertes geschaffen hat; denn die misslungene Figur erhielt kein Gegenstück [1]). Dafür malte, er, zum Schluss, in beide Felder die Nachahmung eines geaderten Marmors und übertrug sie auch auf einige der kleineren Rechtecke der Nachbarwände. Man kann nicht behaupten, dass die Bilder dadurch gewonnen haben. Der Fossor ist noch ein junger Mann; er hat üppiges Haar von blonder Farbe und einen Anflug von braunem Bart. Die Lampe gleicht jenen Terrakottalampen, welche die Ausgrabungen in den Katakomben alljährlich in grosser Anzahl ans Tageslicht fördern [2]).

Alle bisher beschriebenen Malereien sind dem realen Leben entlehnt, könnten daher ebenso gut das Grab eines Heiden schmücken. Dass wir es aber mit Christen zu tun haben, beweist das Bild,

---

[1]) Was das zu bedeuten hat, wird man begreifen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr die Katakombenmaler darauf bedacht waren, die Gesetze der Symmetrie zu beobachten.

[2]) O. Marucchi sieht in dem Fossor „una figura di donna mostruosa con volte barbato la quale sta per venir fuori da un luogo sotteraneo con una lucerna accesa... Io credo che qui sia rappresentata *Sophia*, la quale con espressione di dolore e di spavento si aggira nelle tenebre ed invoca il lume che poi ritrova. Infatti Sofia era un' Eone, ognuno dei quali era *masculo-foemina*". Zu den beiden Maultiertreibern schreibt er: „Sofia confinata nel luogo tenebroso è oppressa dagli Arconti i quali trasportano la materia sotto la forma di fecce che poi getteta in terra produce la psiche umana. Questi Arconti però volevano divorare le fecce: ed allora Cristo onde far sì che potesse prodursi la psiche cambia il δρομος o corsa degli Arconti, li fa *incitare* e li fa affrettare rivolgendoli talora a destra e talora a sinistra. Ciò sarebbe rappresentato dalle figure dei cavalli che sono rivolti a destra ed a sinistra e spinti dall'*incitator* e che trasportano le fecce dentro i bigonzi e dalla superiore ove si veggono coloro che le gettano in terra (die beiden Gartenarbeiter). Vgl. *N. Bull. ett.* 1911 S. 221 f.

mit dem wir uns jetzt beschäftigen werden, das letzte des Zyklus. Wir geben es in der beifolgenden Figur 4.

7. Guter Hirt.

Die Rippen des Kreuzgewölbes wurden nach der Mitte zu geebnet, um einen geeigneten Platz für ein Rundbild zu lassen.



Fig. 4.

Auf diesem ist, wie so oft in den Katakomben, der Gute Hirt, aber nicht der das Schaf tragende, sondern der seine Herde weidende gemalt. Die Eltern des Verstorbenen haben ihre Blicke also auch himmelwärts gerichtet, haben Gebete zum Guten Hirten emporgesandt, um die ewige Seligkeit für die Seele ihres Sohnes zu erbitten. Dadurch geben sie sich als Christen zu erkennen.

Der Gute Hirt hat die auf den cömeterialen Malereien übliche Ausstattung. Er hält in der herabgelassenen Linken den Stab, und in der ausgestreckten Rechten die Hirtenpfeife. Seine Kleidung setzt sich aus Stücken zusammen, die wir schon an andern Figuren, z. B. dem Trebius Justus des Bildes der Uebernahme, bemerkt haben. Die Herde besteht aus einem Widder und einem Schaf, welche den Kopf nach dem Hirten zurückgewendet halten. Zwei Bäume beleben die Szene. Die Gruppe ist von einer doppelten Kreislinie umrahmt, und diese wiederum mit je einer Reihung von viereckigen und peltenförmigen Zeichen verziert. Von dem äusseren Kreis hängen an Schnüren tütenartige, mit Früchten gefüllte Körbe zwischen Olivenzweigen, welche wie die Zweige einer Palme zu beiden Seiten überhängen und mit roten Beeren beladen sind. In dem noch freien Raum der Kappen malte der Künstler fliegende und sitzende Vögel, deren Arten sich nicht bestimmen lassen.

8. Rückblick.

Ein Rückblick auf den Inhalt der erörterten Malereien zeigt, dass ihre Beschreibung allein genügt hat, um uns in die Absichten des Künstlers einzuführen. Der Zyklus macht uns mit den Schicksalen einer wohlhabenden, Acker- und Gartenbau treibenden Familie aus der Mitte des 4. Jahrhunderts bekannt. Es ist nicht ein Roman, den er uns enthüllt, sondern ein arbeitsvolles Durchschnittsleben, das unendliche Male vorher und nachher sich abgespielt hat und sich immerfort abspielen wird. Trebius Justus, von der Gattin Honoratia Severina unterstützt, brachte es in seinem Stande durch harte Arbeit zu einem solchen Reichtum, dass er sich eine eigene Villa bauen konnte. Die Worte, mit denen der achtzigjährige Bischof Leo seine Grabinschrift einleitet: OMNIA QVAEQVE VIDES PROPRIO QVAESITA LABORE, *Alles, was du siehst, habe ich durch eigener Hände Fleiss erworben* [1]), durfte man daher auch auf ihn anwenden. Bald war sein Sohn, der den gleichen Namen wie er hatte, so weit, dass er die Geschäfte des Hauses übernehmen konnte. Anf ihn hatten die Eltern alle ihre Hoffnungen gesetzt; er sollte durch Gründung einer neuen Familie das Geschlecht weiter

[1]) Ihm, *Damasi Epigrammata* S. 38.

fortführen und ihren Besitz erben. Da griff der Tod mit rauher Hand hinein und machte die Hoffnungen zu nichte: der Sohn starb in dem jungen Alter von noch nicht zweiundzwanzig Jahren. Die Eltern begruben ihn in dem Hauptarkosolium der Familiengruft und gaben ihrem Schmerze in den Malereien, mit denen sie die Gruft schmückten, Ausdruck [1]).

Steht der Zyklus seinem Inhalte nach einzig da, so ist er auch von der künstlerischen Seite genommen sehr beachtenswert. Der Maler hatte ein für seine Zeit hervorragendes Kompositionstalent. Dieses beweist sowohl die geschickte Anordnung der Gesamtdekoration als auch der Entwurf der einzelnen Bilder, namentlich der des Baues und der Uebernahme des Hauses, welche ihm am besten gelungen sind. Wie alle flotten Katakombenmaler legte er die Figuren sofort mit dem Pinsel an; nur für die Umrahmung des Guten Hirten zog er sich mit einem spitzen Instrument die beiden Kreislinien in den frischen Stuck. Sodann merkte er sich die Mundstelle seiner Gestalten dadurch an, dass er mit der Spitze eines Gegenstandes von der Dicke des kleinen Fingers den Stuck leicht eindrückte, ein Verfahren, das mir in den Katakomben sonst nirgends begegnet ist.

Wertvoll sind die Malereien endlich auch wegen der reichgeschmückten Gewänder, mit denen der Künstler seine Figuren ausgestattet hat. Und es sind nicht Orientalen, welche er uns vorführt, sondern Römer, die einen gut lateinischen Namen [2]) hatten und an die Scholle gebunden waren. An diesem Beispiel kann man also sehen, wie schnell der von Diokletian aus dem Orient importierte Luxus der Gewandung in die Schichten des römischen Volkes eingedrungen ist.

III. Schlussbemerkungen.

Die Malereien, welche wir einer so ausführlichen Analyse unterzogen haben, gaben uns das Recht, in Trebius Justus und den

---

[1]) Wie man sieht, weicht unsere Erklärung der Malereien nicht wenig von derjenigen ab, welche O. Marucchi von ihnen aufgestellt hat. Man sieht auch den Grund, der uns abhielt, seiner Deutung beizutreten.

[2]) Alles spricht dafür, dass Horonatia ein Irrtum für den römischen Geschlechtsnamen Honoratia ist.

Seinigen Christen zu erkennen. Mehr lässt sich aus ihnen nicht erschliessen; sie können uns namentlich nicht sagen, ob wir es mit orthodoxen Christen oder mit Anhängern irgend einer Sekte zu tun haben. Darüber werden uns, wie es zu erwarten ist, die weiteren Ausgrabungen aufklären; denn bis jetzt ist ja nur das Hypogäum der Familie freigelegt. Dieses erstreckte sich auf dem oben (S. 277) abgedruckten Plan bis zu dem Punkte h, wo die Türe war, welche die Familiengruft abschloss. Bis dahin sind die Wände der Gallerie und die Arkosolien mit Stuck bekleidet; von da ab ist der natürliche Tuff. In i beginnt der Schutt; man weiss aber, dass die Gallerie einige Schritte weiter rechts und links abzweigt und dass dort Mauerwände sind. Man weiss auch von der Existenz einer parallelen Gallerie, ja sogar eines zweiten Stockwerks, was als Anzeichen einer grösseren Katakombe, nicht eines Familienhypogäums zu betrachten ist. Die vorzügliche Erhaltung der Malereien des Trebius Justus berechtigt zu der Hoffnung auf eine reiche Ausbeute. Im Interesse der Wissenschaft wäre es zu wünschen, dass die Katakombe sich als die Grabstätte irgend einer von den zahlreichen Sekten erweisen würde. Dagegen scheint jedoch die Grösse der Nekropole zu sprechen.

Wir schliessen mit einigen Worten über die Graffiti, welche unmittelbar vor dem Eingang zu der Kammer des Trebius Justus in der Wand a eingeritzt sind. Dort war ein Luminar, also das zum Schreiben notwendige Licht. Das mag der Hauptgrund sein, warum man die Garaffiti gerade dort anbrachte. Mit der Familie des Trebius Justus haben sie jedenfalls nichts zu schaffen; denn sie sind von einem Griechen geschrieben und an Griechen gerichtet[1]). Ihre Entzifferung ist Pio Franchi de' Cavalieri zu verdanken, der sie auch soeben, unter dem Titel: *Iscrizioni graffite nel vestibolo dell'ipogeo di Trebio Giusto* im *N. Bulletino* (1812 S. 43—56) veröffentlicht hat. Das Interessante und zugleich Befremdende ist, dass sie Formeln enthalten, welche bei Christen selten oder ganz

[1]) Ein Grieche ruhte in dem rechten Arkosol der Gallerie A. Seine auf einer kleinen Marmorplatte eingravierte Insçhrift ist noch an ihrem ursprünglichen Platz, in g verblieben; sie lautet: D · M | FL · ARIS | TOMEN | ES · Q · B · A · N | XL · III · MEN | SEX · D · VII. Die Form der Buchstaben, namentlich die in einem stumpfen Winkel abwärts gerichtete horizontale Hasta des L, spricht für das 4. Jahrhundert.

ungewohnt, ja eher heidnisch als christlich sind. Der Schreiber tröstet seine verstorbene Angehörige, „Mutter und Tochter“, mit dem Hinweis darauf, dass *niemand unsterblich* sei; da dieselben nach seiner Ansicht keines natürlichen Todes gestorben sind, so ruft er die *Rache Gottes* für sie herab und wünscht dann, dass die *Erde ihnen leicht* sein möge. Letzterer Ausdruck ist zwar nicht ganz gesichert, kann aber kaum eine andere Deutung verlangen. Wenn es nun Pio Franchi gelungen ist, für die Rache ein analoges Beispiel aus der christlichen Epigraphik beizubringen, so hat die auf heidnischen Grabsteinen so oft durch die blossen Anfangsbuchstaben ausgedrückte Formel: S(IT) T(IBI) T(ERRA) L(EVIS) in einem christlichen Hypogäum nicht ihres Gleichen. Der Schreiber scheint demnach zu den Christen gehört zu haben, von denen Eingangs die Rede war, die sich nur äusserlich dem Christentum anschlossen und innerlich ihre alte Denk- und Empfindungsweise beibehielten. Graffiti und Malereien vereinigen sich also, um der Nekropole, deren Schwelle wir kaum betreten haben, einen eigenen Reiz zu verleihen und die Ausgrabungen in ihr um so dringender zu machen. Da die Graffiti nach Pio Franchis Urteil nicht viel jünger als die Malereien sind, so tragen sie gleichfalls ein Scherflein zu der Charakteristik der konstantinischen Zeit bei.

XV.

Il singolare cubicolo di Trebio Giusto spiegato nelle sue pitture e nelle sue iscrizioni come appartenente ad una setta cristiana eretica di derivazione egiziana[1].

Studio di ORAZIO MARUCCHI

Professore di archeologia cristiana nella Università di Roma.

Una delle più notevoli scoperte avvenute recentemente in Roma è senza dubbio quella di un cubicolo sotterraneo rinvenuto circa il primo miglio della Via Latina e adorno di pitture singolarissime le quali si possono attribuire alla seconda metà del secolo terzo o tutto al più al principio del quarto. Ma la prima data sarebbe preferita da alcuni valenti epigrafisti da me interpellati, per la paleografia della iscrizione dipinta nell'arcosolio di fondo. Questa iscrizione ci fa sapere che il defunto sepolto nell'arcosolio era un giovane di poco più di venti anni il quale chiamavasi *Trebius Iustus*, ed aveva il sopranome di *Asellus* e che la tomba fu a lui fatta dai genitori *Trebius Iustus* ed *Horonatia Severina*.

Di questo monumento e principalmente delle sue pitture si diè una illustrazione nel *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*

---

[1]) Delle strane pitture di questo cubicolo io trattai nel *Nuovo Bull. di arch. crist.* Ivi proposi una prima spiegazione del simbolismo di quei dipinti in senso gnostico dicendo che l'avrei in seguito meglio completata e chiarita. Ed ora, mantenendo fermo il giudizio sulla natura gnostica del monumento, propongo per i particolari delle scene una spiegazione che chiarisce meglio il concetto funerario dei dipinti medesimi ponendoli in relazione più diretta con le pitture egiziane. Riprodurrò qui alcune soltanto di queste pitture, perchè mi fu detto che saranno tutte riprodotte in questo stesso volume.

dal collega Barone R. Kanzler e da me [1]). Ed ora avendovi io fatto un ulteriore studio, esporrò in questi fogli un riassunto degli antecedenti miei scritti aggiungendovi delle nuove ed importanti osservazioni onde contribuire ad una più ampia illustrazione di questo singolarissimo monumento.

Io già dissi che l'ipogèo di Trebio Giusto dovea giudicarsi cristiano perchè nella volta è raffigurato il buon Pastore, segno certissimo di cristianesimo, ma feci osservare come le altre pitture del cubicolo sieno assolutamente diverse da quelle che noi siamo soliti di vedere nei cubicoli dei cimiteri cristiani di Roma.

Queste pitture rappresentano nelle pareti la costruzione di un grande muro con sporgenze a guisa di torri, alcuni lavori di campagna e due cavalli i quali trasportano delle materie entro bisacce; esse rappresentano adunque scene della vita reale. Ora è vero che le scene di vita reale si trovano pure sopra alcuni antichi monumenti sepolcrali cristiani, ma queste scene non sono come qui rappresentate in modo da escludere ogni altro simbolo veramente cristiano ad eccezione di quello del pastore [2]).

E ciò è tanto vero che se mancasse questa ultima figura, che qui riproduco (Fig. 1), noi dovremmo giudicare assolutamente pagano il sepolcro di Trebio Giusto. Ma anche su questa figura del pastore qui riprodotta potrebbe osservarsi che essa offre qualche singolarità nel tipo e che non è proprio del tutto identica a quelle altre che ordinariamente si veggono nelle catacombe.

E se è strana la decorazione del nuovo cubicolo ed aliena assolutamente da quella dei cimiteri cristiani, è anche più strana la

---

[1]) *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1911, n. 3-4, 1912, n. 1-4.

Le pitture furono tutte riprodotte nel *Bullettino* nelle tavole dalla I alla XV del fascicolo del 1911, da cui prendo le illustrazioni del presente articolo.

[2]) Sono ben note a chiunque conosce le catacombe le scene di vita reale che si trovano ivi dipinte; ma queste scene sono unite ad altre cristiane o sono rappresentate in qualche monumento isolato che sta poi in mezzo ad altri segni di cristianesimo. Vi è pure qualche scena reale graffita sopra qualche lastra di chiusura di sepolcro, come quella notissima del conducente i cavalli con i loro nomi *Barbarus, Germanus* che sta nel cimitero di Domitilla. Ma questa chiusura di sepolcro, era probabilmente accompagnata da altri segni cristiani forse sulla calce del loculo. Ad ogni modo un cubicolo dipinto quasi esclusivamente con scene di un così spinto realismo, come quello di Trebio Giusto, non si conosce nelle catacombe romane.

pittura della parete di fondo dello stesso cubicolo, dove è rappresentata una scena fino ad ora unica fra le pitture cristiane cimiteriali, quella cioè del defunto seduto in cattedra, al quale due personaggi, un uomo ed una donna, presentano una tovaglia contenente



Fig. 5.

un vaso, quattro armille, un anello ed alcune piccole pietre. Attesa la grande importanza di questa scena, che è la più caratteristica, ne ripeto qui appresso la riproduzione (Fig. 5).

A mio avviso questa scena è simbolica e rappresenta una specie di apoteosi del defunto a cui si fa una offerta. Ma essa è così aliena dal consueto simbolismo dell'antica arte cristiana che ci obbliga a riconoscere che se coloro ai quali appartenne quel sepolcro erano cristiani, essi furono certamente cristiani diversi da quelli appartenenti alla grande Chiesa, diversi cioè da coloro i quali ebbero sepoltura nelle catacombe romane; e che perciò furono eretici.

E siccome è certo che questi eretici furono numerosi in Roma nel secondo e nel terzo secolo ed anche nella prima metà del quarto,



Fig. 6.

e che appartennero per lo più alla setta gnostica o alle sue molteplici diramazioni, e siccome sulla via Latina, dov'è l'ipogèo di Trebio Giusto, si sono riscontrati altri indizi di sepolcri gnostici [1]),

---

[1]) V. *Nuovo Bull.*, 1911, p. 212.

così io sospettai con ragione che il nuovo ipogèo abbia appartenuto a gente seguace delle gnostiche superstizioni [1]).

Posto ciò, siccome è nota la derivazione almeno parziale di alcune teorie gnostiche dall'antica religione egiziana, così può ragionevolmente sospettarsi che il gruppo del defunto in atto di accennare agli oggetti che gli vengono presentati (Fig. 6) possa paragonarsi con scene analoghe rappresentate nelle pitture delle antiche tombe egizie; e che perciò in modo analogo a ciò che in queste si fece, così anche nel sepolcro della via Latina, le scene della vita reale fossero rappresentate non come semplice riproduzione della vita del defunto ma con un concetto di oltre tomba. E nel concetto del simbolismo mi conferma la presenza di una strana figura che a me e ad altri sembra essere di donna barbata con la lucerna in mano, e che è dipinta in altra párete del cubicolo stesso, la quale, comunque voglia spiegarsi, indica piuttosto una figura simbolica ed allude ad un culto misterioso (V. pag. seg. Fig. 7) [2]).

E recentemente avendo parlato di ciò con l'illustre egittologo Prof. E. Schiaparelli, egli convenne con me nel raffronto fra queste pitture e quelle delle tombe egiziane; e mi dichiarò che il simbolismo gnostico deriva precisamente dalla religione di Ermopoli.

Aggiungo ancora che la scena campestre nel basso della fig. 6 è pure certamente simbolica, come prova l'acclamazione ivi scritta sulla figura del defunto ASELLE . PIE . ZESES. Infatti tale acclamazione allude senza dubbio alla vita di oltre tomba e non ha alcun rapporto con la scena ivi rappresentata.

E del resto molti esempi si potrebbero addurre per dimostrare che, se gli antichi rappresentarono sui monumenti sepolcrali scene relative semplicemente alla vita del defunto, però spesso riprodussero queste scene con intenzione simbolica in relazione all'anima del defunto medesimo.

---

[1]) Questa mia opinione fu accettata da molti archeologi, che io nominai nel *Nuovo Bullettino,* 1912, pag. 83.

[2]) Che quella figura sia barbata lo attesta anche il Kanzler (*Nuovo Bull.*, 1911, pag. 204). In quanto poi al riconoscervi una figura di donna, ciò può ricavarsi dall'abito, dall'acconciatura del capo e dal rigonfiamento del seno; e vi hanno riconosciuto una donna moltissimi ai quali, senza prevenirli, ho mostrato la fotografia.

Ed in senso relativo all'anima devono intendersi molte scene reali nelle tombe egiziane ed etrusche e in molte sculture di sar-



Fig. 7.

cofagi romani. Ed in senso simbolico, relativo alla vita ed alla morte, devono certamente spiegarsi sopra questi sarcofagi le scene

così frequenti dei giuochi circensi e di cose relative al teatro, le scene di pesca e di caccia, i gruppi dei leoni spinti dai bestiarii o divoranti animali, e finalmente le scene di figure dentro piccole barche allusive al passaggio delle anime alle isole dei beati.

E questo medesimo concetto può riscontrarsi in alcuni monumenti sepolcrali cristiani dove in senso simbolico noi vediamo rappresentate le scene di convito, le scene pastorali e di pesca e quelle delle navi che entrano in porto ed altre simili [1]).

Da ciò concludo non essere necessario supporre che il giovane Trebio Giusto avesse veramente esercitato in vita quei mestieri diversi che sono rappresentati nelle pitture del suo sepolcro, ma che queste, pur riproducendo scene vere e reali, potrebbero spiegarsi in senso simbolico [2]). Ed il pensiero fondamentale di tale simbolismo sarebbe quello che il defunto era ivi rappresentato in mezzo alle cose di questo mondo, sia che queste cose fossero veramente opere da lui fatte in vita ovvero fossero cose fatte da altri come appunto si vede nelle pitture egiziane. Le pitture della parete di fondo (Fig. 6) sono le più importanti; ed in esse si potrebbe riconoscere una allusione a stati diversi che si auguravano al defunto. Nell'alto poi ove si esprime, come già dissi, l'apoteosi del defunto, credo che fosse effigiato il defunto stesso mentre pronunciava le formole magiche indicando i sigilli, gl'incantesimi, gli amuleti, tutto insomma ciò che gli procurava l'ingresso nella regione della luce e che gli viene presentato come sacra offerta da due persone o simboliche o reali.

Ma checchè voglia dirsi di questa spiegazione, deve riconoscersi che il sepolcro di Trebio Giusto è un sepolcro cristiano, come tutti hanno riconosciuto, per la presenza della figura del buon pa-

---

[1]) Le stesse pitture dette dell'auriga in un arcosolio del cimitero chiamato di Trasone che sembrano tutte improntate a soggetti di vita reale, hanno pure in parte, secondo me, un significato simbolico. Infatti gli aurighi circensi ivi dipinti non hanno nulla che fare con il ritratto del defunto che sta nel mezzo; e lateralmente al busto di questo defunto vi sono due figure muliebri con volume svolto, le quali hanno senza dubbio un significato allegorico (cfr. Bosio, *R. S.*, p. 497; Aringhi, *R. S.*, II, p. 253).

[2]) Per questo simbolismo io accennai ad una spiegazione ricavandola da S. Ireneo e dalla "Pistis Sophia„ ma dichiarai esser questa una spiegazione che poteva variare, pur conservandosi il concetto simbolico fondamentale (*Nuovo Bull.*, 1912, p. 88).

store. Ma d'altra parte essendo questo sepolcro decorato di pitture assolutamente aliene dallo spirito dell'antica arte cristiana, esso deve giudicarsi avere appartenuto a cristiani non già ortodossi ma seguaci di qualche eretica setta.

A quest'ultima opinione si accostò recentemente il ch. Kirsch, professore a Friburgo, in un breve articolo da lui scritto dopo la mia illustrazione, rendendo conto della nuova scoperta. Ed egli, ammettendo pure il realismo delle scene dipinte, si accostò alla mia opinione di un sepolcro di gente eretica per la singolarità delle pitture così diverse dal consueto ciclo delle pitture cristiane e per l'isolamento dell'ipogèo; sulla quale ultima circostanza però nulla possiamo ancora asserire, come dirò appresso [1].

Io però non potrei convenire con la spiegazione del dotto amico Prof. Kirsch, il quale vorrebbe che il giovane Trebio Giusto avesse esercitato le differenti arti rappresentate nelle pitture del suo cubicolo e che la scena della offerta delle armille possa spiegarsi nel senso che il defunto si occupasse dell'arte della oreficeria.

E se può ammettersi che i cavalli con le bisacce possano mettersi in relazione a lavori di estrazione di materiale, non posso però convenire con la spiegazione del Kirsch per le due figure di campagnoli che sono dipinte sulla porta e che egli vorrebbe mettere in relazione ai lavori di una cava; giacchè mi sembra che essi attendano piuttosto a lavori campestri. E così pure non posso credere che la mostruosa figura barbata con lunga tunica discinta, che sta lì sotto (Fig. 7), rappresenti, come egli vorrebbe, un lavoratore di una cava ossia un fossore. E ciò in primo luogo perchè quella è una figura di donna. Ma poi se si fosse voluto rappresentare lì un operaio, quella figura avrebbe lo stesso tipo delle altre di operai che il pittore dipinse nel cubicolo. Nè si può supporre che un operaio addetto ad una cava si rappresentasse con quel lungo abito talare a larghe maniche nè con quella cuffia sul capo. Ed infatti i fossori dipinti frequentemente nelle catacombe romane vestono tu-

---

[1]) *Römische Quartalschrift,* 1912, pag. 54: „Auf der andern Seite fallen die Darstellungen so sehr aus dem gewöhnlichen Zyklus der altchristlichen Bilder heraus, daß der Gedanke an die Zugehörigkeit des Verstorbenen und seiner Familie *zu einer häretischen Gemeinschaft* nahegelegt wird, besonders mit Rücksicht auf die getrennte Grabstätte".

nica succinta, hanno il capo nudo o coperto di un pileo ed hanno maniche strette; e se recano la lucerna portano però anche gli istrumenti del loro mestiere o li hanno collocati accanto [1]).

E chiunque ricorda le imagini dei fossori nelle catacombe dovrà convenire che quella strana figura (Fig. 7), avendo una acconciatura muliebre sul capo ed ampia tunica discinta con larghe maniche, non può rappresentare un fossore.

Ritengo pertanto che quella strana figura non sia reale; e sospetto che essa accenni in qualsiasi modo ad un culto misterioso, come sospettano anche altri archeologi da me interpellati.

Reale è senza dubbio la scena della costruzione. Ma io credo che qui si tratti della costruzione di un grande recinto con torri; e perciò o della costruzione di una città o di un recinto che circonda una casa, come dimora simbolica destinata al defunto.

Si è accennato da taluno fin dal principio, che le due figure in piedi virile e muliebre effigiate nell'alto della parete (Fig. 6) le quali presentano la mappa con le offerte al defunto seduto, sieno i suoi genitori. Ed io non ho difficoltà di ammetterlo; ed aggiungo che se ciò fosse avrei una ragione di più per mettere in relazione le pitture del cubicolo di Trebio Giusto con le pitture delle tombe egiziane; giacchè il motivo che in queste predomina è appunto la rappresentanza dei genitori o dei figli o di altri parenti dei defunti nell'atto di presentare ad essi svariate offerte.

Ed anzi nelle pitture egizie i parenti dei defunti o i loro servi sono spesso accompagnati dai rispettivi nomi, come vediamo appunto dipinti i nomi in alcune altre scene del nostro cubicolo.

Insomma io son di parere che il realismo delle pitture di Trebio Giusto debba elevarsi ad un concetto simbolico. Di questo simbolismo potranno poi darsi varie spiegazioni, come indicai con i tentativi accennati nei precedenti miei scritti; sembrami però ora che la più probabile sia quella che ho qui accennato e che ricavasi dal confronto con le pitture egiziane. Il concetto fondamentale pertanto di tutto l'insieme sarebbe che qui si sieno rappresentate le offerte fatte al defunto ed il defunto stesso il quale viene a vedere le cose che egli ha fatto nel mondo o ciò che si fa nel mondo

[1]) v. Wilpert, *Pitture delle catacombe*, Tav. 48, 59, 65, 103, 112, 113, 180.

anche dagli altri; e ciò secondo il concetto egizio e secondo l'espressione di s. Ireneo, ove egli parlando in senso gnostico fa dire al defunto: *veni videre quae sunt mea et aliena* [1]).

Adunque anche se si volesse ammettere che le pitture della via Latina rappresentino ciò che il giovane Trebio Giusto fece durante la sua vita o quello che a lui si desiderava, ciò si accorderebbe egualmente con il concetto funerario degli antichi Egiziani. Infatti nelle tombe egizie si rappresentava, come nel nostro cubicolo, la figura seduta del defunto cui vengono presentate le offerte dai suoi parenti o anche il defunto in atto di parlare e con gli amuleti; e poi intorno nelle pareti si dipingeva ciò che egli aveva operato in vita, o ciò che a lui si augurava di fare, credendosi che il *Ka* (o doppio del defunto) proseguisse nel sepolcro a vivere come aveva vissuto sopra la terra.

E per concludere il presente studio sulle pitture del cubicolo di Trebio Giusto dirò che senza escludere il concetto di un più astruso simbolismo che potrebbe ricavarsi dai libri gnostici e che potrebbe essere stato nel concetto di chi diresse l'artista, io credo che le nostre pitture possano mettersi in relazione diretta con le pitture sepolcrali egiziane. E fra queste potrò portare come esempio importante quelle della tomba di *Rekhmara* dignitario della XVIII dinastia, che ho avuto occasione di studiare recentemente [2]). E seguendo questo confronto a me sembra che le pitture della via Latina abbiano un significato tutto funerario con il concetto di giovare al defunto e con un concetto magico, come appunto quelle delle tombe egizie [3]). Questo significato potrebbe formularsi così:

Parete di fondo del cubicolo (Fig. 6).

I. (Nel basso dell'arcosolio). L'oblazione fatta al defunto dai suoi servi dei prodotti della terra [4]). Queste offerte si facevano augurando al defunto la vita; e qui infatti vi è l'acclamazione: *Aselle pie zeses.*

---

[1]) "Et praecipiunt eis venientibus ad potestates haec dicere posteaquam mortui fuerint: .... Veni autem videre omnia quae sunt mea et aliena ecc.,,. Ireneo adv. Haeres, I, XXI.

[2]) G. Virey, *Le tombeau de Rekhmara,* nelle "Memoires de la Mission française au Caire ,, vol. V.

[3]) Sulla intenzione magica riguardo alle offerte dipinte nelle tombe egiziane v. Maspero, *Journal Asiatique*, 1880, p. 419-20.

[4]) Si confronti: *Le tombeau de Rekhmara,* Planche IX.

II. (Nella lunetta dell'arcosolio). Il defunto con i libri ed i papiri della scienza sacra; scena frequentissima nei monumenti egizi.

III. (Nell'alto dell'arcosolio). La oblazione dei sigilli e degli amuleti fatta al defunto da due figure allegoriche o reali e forse anche dai suoi genitori [1]). Le offerte nelle pitture egizie sono fatte su tavole adornate in modo speciale; e qui nella nostra pittura la *mappa* o tovaglia credo che sostituisca la tavola delle offerte.

E nella tomba di *Rekhmara*, presso queste scene di oblazione si legge una formola che può applicarsi proprio alle nostre pitture: "*Egli riceve i grani; egli stringe tutti gli oggetti preziosi*„ (Virey, Tav. IX).

IV. (*Nelle altre pareti*). Scene campestri e scene di costruzione e quadrupedi che trasportano materiali. Tutto ciò rappresenta le cose create nel mondo, ma con un concetto simbolico [2]).

Questo ulteriore confronto che ora ho fatto con le pitture egizie è senza dubbio un grave argomento per la mia tesi.

* * *

Ma un altro argomento per confermarmi nel giudizio da me recato sull'ipogèo di Trebio Giusto lo deduco anche dalle iscrizioni graffite sulla parete che sta innanzi al cubicolo dipinto.

Nel mio studio sul *Nuovo Bullettino* accennai a ciò che io aveva veduto in quei graffiti, dicendo che essi erano del tutto diversi dai consueti graffiti dei cimiteri cristiani; ma ora di essi posso ragionare più ampiamente dopo la illustrazione che nel medesimo *Bullettino* ne ha dato testè il ch. Pio Franchi de' Cavalieri [3]).

Io riporterò qui il testo dei graffiti secondo la sua interpretazione, citerò alcuni suoi giudizi in proposito e vi aggiungerò le mie osservazioni.

Le iscrizioni graffite sono tre, ma due soltanto si possono leggere, la terza è quasi intieramente distrutta. Il testo è greco e fu scritto non più tardi dei primi decenni del quarto secolo dell'èra volgare, secondo il Franchi, ma potrebbe essere anche più antico. Ecco le due epigrafi:

---

[1]) *Le tombeau de Rekhmara*, Planche XL. Il nome della madre, *Horonatia*, è anch'esso, forse, di origine egiziana come già spiegai nel *Nuovo Bull.*

[2]) Ibidem, Planche IX; Planche XVII.

[3]) *Nuovo Bull. di archeol. crist.*, 1912, pag. 43-56.

1ª

ЄYMYPI MHTHP MЄ
TA CAK(Є)PΔѠTIΛ
ΛAC ΘYΓATPOC
COY OYΔIC AΘA
NATOC ЄAIOI (?)

Essa contiene una acclamazione rivolta a due persone ivi sepolte: „Abbi buona sorte o madre insieme a Sacerdotilla tua figlia. Niuno è immortale“. Seguono le lettere ЄAIOI che non danno alcun senso, tanto che il Franchi riportandole dice „Per fermo ЄAIOI non significa nulla“ [1]).

In questa 1ª iscrizione non si riscontra adunque alcuna frase decisamente cristiana.

2ª

ЄΓΔIKHCH
O ΘЄOC MHTЄPA
KAI ΘYΓATЄPAN
ЄΛAΦPA ΓH ЄIC THN
Є...ΦYXACXIMѠN (ovvero ΦYXΔCKIMѠNI

Questa seconda iscrizione è anche più della prima aliena da sentimento cristiano; giacchè vi si invoca Iddio perchè *vendichi* la madre e la figlia e si augura ad esse o ad altre persone ivi sepolte „che la terra sia loro leggera“. Inaudite sono tali espressioni nella epigrafia cristiana ed assolutamente in opposizione con quei pensieri che avrebbe dovuto avere chi avesse scritto sulle pareti di un ipogèo cristiano ortodosso ed in prossimità delle tombe dei martiri.

E ciò è tanto vero che il Franchi dopo avere bene analizzato queste due epigrafi confessa che nulla hanno di cristiano e che se esse non fossero state scritte in un ipogèo cristiano, si dovrebbero senz'altro giudicare pagane [2]). Conchiude pertanto che se l'autore delle epigrafi fu cristiano, perchè quelle tombe erano cristiane, egli però fu un cristiano di nome e mezzo pagano nell'anima.

[1]) *Nuovo Bull.*, 1912, pag. 48. Egli poi accenna al sospetto che questo possa essere un nome; ma come nome sarebbe veramente assai strano.

[2]) *Nuovo Bull.*, 1912, pag. 54, nota 1.

Questo giudizio del dotto collega mi conferma anzitutto nella mia opinione che il cubicolo di Trebio Giusto non è un cubicolo appartenente ad un cimitero della Chiesa cattolica; perchè è certo che l'autore del graffiti dovette avere la stessa fede religiosa di coloro che furono sepolti in quel luogo. Sospetto inoltre che qualche cosa di speciale e di superstizioso vi sia in alcune parole di questi graffiti.

Io lessi subito alla fine di uno dei graffiti (e lo partecipai fin d'allora anche al collega Franchi de' Cavalieri) quella strana parola riportata di sopra ΦΥΧΑCΚΙΜѠΝ; e questa parola mi sembrò assolutamente inaudita.

E riflettendo quindi alla stranezza di questa parola, che a me sembrò vuota di senso, e sembrò tale anche a dotti grecisti da me interpellati, mi nacque il sospetto di poterla ravvicinare a quelle parole pur vuote di senso che dicevansi Ἐφέσια γράμματα ed anche βάρβαρα ὀνόματα, le quali si adoperavano precisamente dagli Gnostici nei loro amuleti detti *abraxas* e nelle loro lamine magiche [1]).

Ed ora aggiungo che potrebbe tentarsi eziandio di mettere in relazione con lo gnosticismo la strana parola ЄΑΙΟΙ posta alla fine della iscrizione num. 1. Essa infatti presenta precisamente la così detta „serie delle vocali" la quale era adoperata frequentemente sugli amuleti gnostici e sulle lamine magiche, serie che si trova disposta in svariate combinazioni di lettere [2]).

Oltre a ciò sulla porta del cubicolo di Trebio Giusto sono graffite due volte le parole ЄΙC ΘЄΟC: e precisamente sugli amuleti gnostici vi sono delle formole le quali principiano con le parole ЄΙC ΘЄΟC [3]).

---

[1]) *Nuovo Bull.* 1912, pag. 95.

[2]) Su queste lamine magiche e sulle strane parole che in esse si leggono, insieme alla *serie delle vocali* variamente combinate, si vegga l'importante, lavoro del Wünsche, *Sethianische Verfluchungstafeln*, ecc. (Lipsia. 1898). Cfr. pure Wessely, *Ephesia Grammata*, ecc. (Vienna, 1886).

La serie delle vocali gnostiche non sempre comincia dalla lettera A, ma si trova anche in combinazioni diverse. v. Amelineau in *Annales du Musée Guimet*, tomo XIV, p. 244.

[3]) È notevole ad ogni modo anche una particolarità sulla quale ancora non voglio pronunziare alcun giudizio ma che merita di essere segnalata. Le parole ЄΙC ΘЄΟC nel cubicolo di Trebio Giusto sono eseguite con grossi punti che hanno l'aspetto di cerchietti; e precisamente di cerchietti sono adornate alcune lettere di maggiore importanza nelle lamine magiche pubblicate dal Wünsche. Ora è certo che con i cerchietti si rappresentavano i sigilli gnostici. v. Amelineau o. c., p. 256.

Infatti in un amuleto del *British Museum* si legge questa formola che è certamente gnostica: ЄΙC ΘЄΟC Ο ΝΙΚΩΝ ΤΑ ΚΑΚΑ ΙΑΩ CΑΒΑΩ ΟΝ CΟΛΟΜΩΝ; ed in un altro trovato a Tebessa si ha la preghiera: ЄΙC ΘЄΟC CΟCΩΝ ΦΥΛΑΞΟΝ ΔΟΥΛΗΝ CЄΥΗΡΙΝΑΝ [1]).

E del resto la espressione ЄΙC ΘЄΟC conviene benissimo alle idee gnostiche; perchè appunto la pretenzione della *gnosi* era quella di conoscere essa soltanto il *Dio unico*.

Di ciò abbiamo una importante testimonianza in Tertulliano il quale nel suo libro *adversus Valentinianos* esponendo le teorie gnostiche sulla Divinità insiste specialmente sul concetto della *Monotes* ed *Henotes*, della *Solitas* e della *Unitas* [2]).

Da tale complesso di indizi si ricava adunque che le iscrizioni graffite nell'ipogèo di Trebio Giusto non solo sono assolutamente diverse da quelle che si veggono nei cimiteri cristiani ortodossi, ma che contengono frasi più pagane che cristiane ed anche frasi che possono applicarsi ad eretici. Deve perciò concludersi che quelle iscrizioni furono fatte da persone le quali professavano un cristianesimo diverso da quello della Chiesa cattolica e mescolato di paganesimo. E questo indizio, unito all'altro delle strane pitture del cubicolo, porta a credere che tutto quell'ipogèo, il quale dovè contenere numerosi sepolcri o di una famiglia o di una associazione, appartenesse a gente estranea alla vera Chiesa.

Infatti se anche potesse concepirsi nel terzo secolo o nel principio del quarto un qualche cristiano isolato il quale avesse delle idee pagane, non può davvero ammettersi che esistesse allora una comunità od associazione di gente mezzo cristiana e mezzo pagana; e tale comunità o associazione dovrà giudicarsi appartenente ad una setta eretica. Ma le antiche sette eretiche erano per lo più diramazioni dello gnosticismo; e lo gnosticismo appunto presentava, come è notissimo, uno strano miscuglio di cristianesimo e di paganesimo e derivava in parte dalla religione egizia.

Adunque fino ad ora lo studio delle strane pitture e delle strane iscrizioni dell'ipogèo di Trebio Giusto ci porta a dare come la conclusione più verosimile che esso sia un ipogèo appartenente ad una setta cristiana eretica e probabilmente gnostica.

---

[1]) Vedi Cabrol, *Dictionnaire d'archéol. chrét. – Amulettes*, pag. 1850.
[2]) *Adv. Valent.*, capo XXXVII.

Con tutto ciò una conclusione assolutamente decisiva non è ancora possibile e dobbiamo contentarci di semplici ipotesi. Ed una conclusione definitiva può sperarsi soltanto da uno scavo esauriente dentro quell'ipogèo e nei suoi dintorni. E se questo scavo ci farà trovare qualche cosa, le possibili evenienze sono le seguenti:

Si potrebbe verificare che l'ipogèo di Trebio Giusto era isolato con un suo proprio ingresso e separato affatto dai cimiteri cristiani comuni della Via Latina; ed allora, se anche non vi si trovassero altre iscrizioni e pitture di senso eretico, il fatto solo dell'isolamento (che è già criterio di sepolcreto eretico, come bene stabilì il De Rossi) unito a quello della stranezza delle pitture di Trebio Giusto ed agli altri indizi ricavati dalle iscrizioni graffite, confermerebbe indubbiamente che quello fosse un ipogèo di setta eretica più o meno affine alio gnosticismo o a qualche sua derivazione.

E non dovrebbe neppure far meraviglia in tal caso di trovarvi eziandio qualche altra pittura od iscrizione cristiana simile a quelle delle catacombe; perchè nel cubicolo ora sterrato vediamo il buon pastore e perchè sappiamo che gli Gnostici si servivano di un iinguaggio preso dal simbolismo cristiano.

Potrebbe però anche avvenire che il nostro ipogèo si trovasse congiunto con uno dei comuni cimiteri cristiani della Via Latina. Ed allora dovrebbe esaminarsi attentamente se questa comunicazione non fosse avvenuta in epoca assai posteriore, per es. alla fine del quarto secolo o anche più tardi; giacchè alcuni cimiteri ortodossi vennero congiunti posteriormente anche con ipogèi pagani. Ed in tal caso niuna difficoltà potrebbe esservi per giudicare gnostico un piccolo ipogèo, il quale più tardi fosse stato compenetrato per caso fortuito con un cimitero ortodosso.

La vera difficoltà verrebbe soltanto quando si potesse dimostrare che il cubicolo di Trebio Giusto con le sue adiacenti gallerie fece parte *regolarmente e fino ab origine* di un antico e grande cimitero cristiano veramente ortodosso.

Ma questo fatto sarebbe tanto singolare, che prima di ammetterlo bisognerebbe esaurire tutte le indagini per verificarlo e non dovrebbe ammettersi se non dopo che fosse evidentemente dimo-

strato. Del resto se un tal fatto fosse veramente accertato, allora bisognerebbe dire che qui abbiamo una stranissima eccezione, unica fino ad ora, di tutte le leggi stabilite fin qui dalla scienza dell'archeologia cristiana. Giacchè allora bisognerebbe ammettere che anche in un cimitero cristiano ortodosso potè essere sepolta una famiglia o una associazione di gente la quale era mezzo cristiana e mezzo pagana e che forse era segretamente eretica.

Ognun vede però che prima di giungere ad una conclusione così grave che disorienterebbe tutti i nostri studi sulle catacombe romane si dovrebbe esigere una rigorosa dimostrazione del fatto della *originaria* appartenenza del nostro ipogèo ad un cimitero ortodosso. E perciò fino a che questo fatto non sarà chiaramente dimostrato, noi dovremo preferire la spiegazione più ovvia, che cioè quell'ipogèo abbia appartenuto ad eretici [1]).

Conclusione.

Ed ora mi riassumo e concludo.

Io fui il primo ad indicare l'ipogèo di Trebio Giusto come appartenente ad una setta eretica appena vidi le fotografie delle sue pitture poco dopo la scoperta nell'aprile 1911. Dissi fino dal primo studio che ne feci che quelle pitture rappresentavano scene della vita reale, ma sostenni che esse non si potevano prendere come *esclusivamente di vita reale*, ma che dovevano anche essere spiegate con un concetto simbolico; e citai subito il confronto con le pitture delle tombe egiziane.

Quanto poi alle spiegazioni dei singoli gruppi proposi come semplice tentativo qualche interpretazione cavata dalle teorie della setta gnostica, dicendo però espressamente che di tali spiegazioni se ne sarebbero potute escogitare anche altre diverse e che io le avrei meglio precisate in seguito; il che ho fatto ora. E se anche lì il pittore riprodusse scene della vita comune, potrà sempre dirsi che queste nel linguaggio segreto e convenzionale di una setta,

[1]) Non solo il Kirsch si mostrò propenso ad ammettere che l'ipogeo di Trebio Giusto possa essere eretico, ma anche il Franchi de' Cavalieri ne ebbe un qualche sospetto alla fine del suo studio, come sembra ricavarsi dalla nota ultima del suo articolo (*Nuovo Bull.*, 1912, p. 56 nota).

il quale doveva esser noto ai soli iniziati, avessero quel significato simbolico, da me in principio accennato, e che si riferissero cioè alla creazione delle cose del mondo ed alla sorte dell'anima del defunto.

Con questo mio ulteriore studio mi sono poi confermato nella spiegazione fondamentale della appartenenza dell'ipogèo di Trebio Giusto ad una setta eretica che aveva qualche relazione con le superstizioni egiziane, prescindendo dalle singole spiegazioni parziali. E così ho aggiunto in questo mio ultimo scritto dei nuovi confronti, e di molta importanza, con le pitture sepolcrali egizie.

E dalla esposizione del mio concetto discende la conseguenza che a questa mia teoria darà un ulteriore contributo, pur senza volerlo, chi preciserà anche meglio in quei dipinti la riproduzione di ciò che il defunto fece nella sua vita o di ciò che a lui si offriva o che gli si augurava di possedere, ed anche chi vi riconoscerà le immagini dei membri della sua famiglia. Giacchè appunto questo complesso di rappresentanze è assolutamente inesplicabile in un sepolcro cristiano ortodosso, mentre invece esso è naturalissimo in un monumento appartenente ad una setta cristiana che derivi in parte le sue dottrine da quelle dell'antico Egitto.

E ciò può dirsi egualmente se anche le nuove pitture della via Latina appartenessero ai primi decenni del quarto secolo, perchè anche allora erano assai numerosi i seguaci di quelle sette.

Aggiungo poi che se anche ripresi gli scavi in quel punto della via Latina si trovasse proprio accanto al nostro ipogèo una rete di cimitero cristiano ortodosso, questo fatto non infirmerebbe in alcun modo il giudizio che ragionevolmente deve recarsi, per argomenti intrinseci, sulla pertinenza della famiglia di Trebio Giusto ad un gruppo di cristiani professanti dottrine diverse da quelle professate dai fedeli appartenenti alla vera Chiesa.

Infine qualunque cosa voglia dirsi sulle singole spiegazioni delle strane pitture dell'ipogèo testè scoperto, chiunque dovrà ammettere che questo ipogèo appartenne a cristiani i quali più si avvicinavano agli eretici che agli ortodossi; e si dovrà riconoscere che a questa conclusione sono giunto io per il primo. Ed essendo la scoperta dell'ipogèo di Trebio Giusto la più notevole avvenuta da un anno a questa parte in Roma, era opportuno che su tale

scoperta, della quale altri tratteranno in questo volume, anche io esponessi i risultati del mio ultimo studio, perchè queste pitture siano qui anche maggiormente illustrate.

Ed è bene che lo studio di queste pitture venga esposto sotto vari aspetti e che gli studiosi abbiano il modo di giovarsi delle varie spiegazioni; giacchè tutte potranno recare il loro contributo alla piena illustrazione di questo singolarissimo monumento che è stato ed è ancora oggetto di discussione fra gli archeologi.

Sono lieto finalmente che questo mio scritto figuri nella strenna festiva in onore del ch. Mons. Antonio De Waal, fondatore della *Römische Quartalschrift*. Ed io mi associo con questo mio lavoro ai festeggiamenti per il giubileo del dotto prelato tedesco, il quale ha fatto del collegio teutonico di Roma un centro importante di studi di archeologia cristiana e che ha esercitato nobilmente in Roma per lunghi anni la sua missione scientifica e religiosa mantenendosi sempre nei più cordiali e scambievoli rapporti di stima e di amicizia con gli archeologi romani.

Settembre 1912.

NB. Dopo che era già stampato questo scritto si è pubblicato un articolo del ch. Prof. R. Delbrueck sull' ipogeo di Trebio Giusto nello *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archaeologischen Instituts* 1912 pag. 293. In esso l'autore attribuisce le nostre pitture alla fine del terzo secolo; riconosce che la figura con lucerna accesa (Fig. 3) è di una donna barbata e crede che la scena della costruzione rappresenti una città cinta da mura che mette in relazione con le mura di Aureliano. Finalmente l'autore accennando alla mia spiegazione sulla natura gnostica del monumento dice che deve ancora aspettarsi per la definitiva decisione, ma che vi è qualche cosa in favore di tale spiegazione.

XVI.

Die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Grossen.

Von
Mgr. Dr. J. P. KIRSCH
Professor an der Universität Freiburg (Schweiz).

Der Sieg des Christentums im römischen Reiche äußerte seine Folgen, wie in der ganzen Entwicklung des kirchlichen Lebens, so auch in der Errichtung neuer Gotteshäuser für die religiösen Bedürfnisse der sich rasch vermehrenden christlichen Gemeinde der Hauptstadt. Eine reiche Bautätigkeit im Dienste der Kirche setzte in Rom ein mit dem Siege Konstantins an der Milvischen Brücke. Sie stellte die neue Lage, in der sich jetzt die Christen befanden, vor aller Augen in das hellste Licht. Der Kaiser selbst bekundete seinen Eifer und seine Freigebigkeit in der Sorge für die Errichtung entsprechender Gotteshäuser in der glänzendsten Weise. Wenn wir absehen von den außerhalb der Stadtmauern errichteten Cömeterialkirchen, unter denen vor allem die Grabkirche des hl. Petrus am Vatikan zu erwähnen ist, so ließ der Kaiser beim Lateranpalast, den er der römischen Kirche als Residenz des Papstes und Sitz der päpstlichen Verwaltung schenkte, die Lateranbasilika mit dem dazu gehörigen Baptisterium erbauen. Dieses Gotteshaus wurde, wie einzelne andere römische Kirchen, die später entstanden, keine Titelkirche; es diente für die gottesdienstlichen Funktionen des Papstes; die Lateranbasilika mit dem Baptisterium war die eigentliche bischöfliche Kirche des römischen Bischofs. Es gab jedoch ohne jeden Zweifel in der Zeit zwischen 313 und 337 mehrere andere christliche Kirchen innerhalb der

Mauern Roms, Stadtkirchen, die für die regelmässige Feier des Gottesdienstes in Gebrauch waren. Angesichts der allgemeinen Entwicklung der gottesdienstlichen Versammlungslokale der Christen in der vorkonstantinischen Zeit, besonders im Laufe des 3. Jahrhunderts [1]), muß man als selbstverständlich annehmen, daß es im ersten Dezennium des 4. Jahrhunderts in der Hauptstadt mehrere Gebäude gab, die ausschließlich für die liturgischen Versammlungen und die kirchliche Verwaltung dienten. Wir haben auch ein bestimmtes Zeugnis dafür. Im Jahre 303 wurden die „loca ecclesiastica", d. h. die kirchlichen Gebäude, die der Gemeinde gehörten, auf das Verfolgungsedikt Diokletians hin, in Rom konfisziert. Im Jahre 311 gab Galerius den Befehl, den Christen „die Häuser, in denen sie ihre Versammlungen abhielten", zurück zu stellen [2]). In Rom ließ auch Maxentius 311 der Christengemeinde ihre kirchlichen Gebäude wieder ausliefern. Die vollständige Restitution erfolgte durch das Mailänder Edikt von Konstantin und Licinius, Februar 313 [3]), indem es bestimmte, daß alle Orte, an denen die Christen vormals zusammen zu kommen pflegten, den Christen, und zwar der Körperschaft der Christen, unengeltlich, ohne irgend einen Ersatz des Kaufpreises, ohne Zaudern und ohne alle Zweideutigkeit zurückerstattet werden. Bei Gelegenheit der großen Konferenz zwischen den katholischen und den donatistischen Bischöfen in Karthago 411 waren die offiziellen Akten über die Konfiskation der kirchlichen Gebäude der römischen Christengemeinde im Jahre 303 und über deren Restitution unter Maxentius im Jahre 311 vorgelesen worden. Leider sind die Akten der Konferenz über diesen Teil der Verhandlungen nicht erhalten. Der hl. Augustinus berichtet kurz darüber in seinem „Auszug" [4]), und sagt, Papst Mil-

---

[1]) Vgl. *Kirsch,* Die christlichen Kultusgebäude in der vorkonstantinischen. Zeit, in Festschrift zum Jubiläum des Deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg i. Br. 1897), S. 6—20.

[2]) *Eusebius,* Hist. eccl. VIII, 17 § 9 (ed. E. *Schwartz:* GCS Eus. II, 2, 794). *Lactantius,* De mortibus persecutorum c. 34 (ed. S. *Brandt:* CSEL 27, 2, 213, bei *Migne,* Patr. lat. VII, 249 und 781).

[3]) Text bei *Eusebius,* l. c. X, 5 (ed. E. *Schwartz:* GCS. Eus. II, 2, 883—887); *Lactantius,* l. c. c. 48 (ed. S. *Brandt:* CSEL 27, 2, 231). Vgl. dazu oben S. 42.

[4]) *Augustinus,* Breviculum collationis, III, 34—36. Vgl. *Duchesne* in Mélanges d'archéologie et d'histoire, 1887, 231—232.

tiades habe von Maxentius und dem praefectus praetorio die Schreiben über Zurückgabe der beschlagnahmten Kirchengebäude erhalten, worauf er die Diakonen zum praefectus Urbi schickte, um sich in den Besitz der „loca ecclesiastica“ setzen zu lassen. So bezogen die Gläubigen der Hauptstadt wieder die ihnen im Jahre 303 gewaltsam entrissenen kirchlichen Gebäude, in deren Räumen der Gottesdienst wieder aufgenommen und die kirchliche Verwaltung eingerichtet ward. Im Laufe des 4. Jahrhunderts wurden, neben andern Kirchen, die nicht zu Titelkirchen bestimmt waren, verschiedene Titelkirchen neu erbaut, über deren Bau wir genau unterrichtet sind. Die im Jahre 311 zurückgegebenen „loca ecclesiastica“ waren wohl in der Mehrzahl Titelkirchen oder wurden es bei der Neueinrichtung der kirchlichen Verwaltung, die ohne Zweifel unter Konstantin erfolgte.

Es stellt sich nun die Frage: Können wir, wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, feststellen, welche Titelkirchen zur Zeit Konstantins des Großen in Rom vorhanden waren? Im Anschluß daran läßt sich weiter fragen, ob wir über die Bauart und die ganze Einrichtung dieser kirchlichen Kultusgebäude irgendwie unterrichtet sind? Ferner, welches die praktische Bedeutung und die Verwertung dieser Kirchengebäude im Kultus und in dem religiösen Leben der Gläubigen Roms war?

I.

Für den Verfasser des Liber Pontificalis gab es in Rom 25 Titelkirchen, und zwar schreibt er die Einrichtung derselben für die Bedürfnisse des kirchlichen Lebens der römischen Christengemeinde dem Papste Marcellus zu [1]. Das älteste vollständige Verzeichnis der Titelkirchen ist erhalten in den Unterschriften der römischen Presbyter zu dem römischen Konzil von 499 [2]. Die Zahl der unterschreibenden Presbyter beträgt 67. Es wird jedesmal der Titel angegeben, dem sie zugehören; wir finden 28 verschiedene Namen

[1] Liber Pontificalis, Marcellus, ed. *Duchesne*, I, 164; cf. Cletus, ed. cit. I, 122; Evaristus, ibid. 126; Dionysius, ibid. 157.

[2] Ed. *Mommsen*, Mon. Germ. hist., Auct. antiquissimi, XII (Berlin 1894), 410 ff.

von Titelkirchen. Allein es ist bekannt, daß einzelne Titel verschiedene Namen trugen, nämlich den Namen des Stifters und zugleich des Heiligen, dem sie geweiht waren. Duchesne hat, unter Herbeiziehung der andern Quellen, 25 römische Titelkirchen für das Ende des 5. Jahrhunderts festgestellt [1]).

Von diesen Titelkirchen sind nun mehrere erst im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts errichtet worden, so daß die Notiz in der Biographie des Marcellus im Liber Pontificalis, dieser Papst habe die 25 Titel eingerichtet, jedenfalls bezüglich der Zahl nicht annehmbar ist. Allein es ist sehr wahrscheinlich, daß entweder im Laufe des 3. Jahrhunderts, etwa während der langen Friedenszeit für die Kirche vor der Diokletianischen Verfolgung, oder unmittelbar nach dieser, bei der Herstellung einer geordneten kirchlichen Verwaltung in Rom, eine Verteilung der römischen Presbyter unter die Stadtkirchen stattgefunden hat, zu dem Zwecke, daß jeder von ihnen an einer bestimmten Kirche regelmässig gewisse kirchliche Funktionen für die Gläubigen des betreffenden Bezirkes vornehmen solle. Es gab in Rom, wie schon bemerkt, in der vorkonstantinischen Zeit mehrere Gotteshäuser, die für die regelmässigen liturgischen Versammlungen bestimmt waren. Die große Zahl der römischen Christen und die Ausdehnung der Stadt läßt es als unmöglich erkennen, daß nur in einem einzigen Raume die Liturgie gefeiert wurde. In dem Berichte über die Rückerstattung der konfiszierten Gebäulichkeiten nach der diokletianischen Verfolgung ist von „loca ecclesiastica", von einer Mehrzahl von Gebäuden die Rede [2]). Die bekannte Stelle bei Optatus von Mileve, daß die wenigen Donatisten in Rom keinen Versammlungsort innerhalb der Stadtmauern finden konnten „inter quadraginta et quod excurrit basilicas" weist jedenfalls, wie man den Ausdruck auch erklären mag, auf eine größere Zahl von kirchlichen Gebäuden hin [3]). Sehr wahrscheinlich hatte es sogar, im Anschluß an die „Hausgemeinden" der apostolischen Zeit, immer eine Mehrzahl von Versammlungs-

[1]) Mélanges d'archéolog. et d'hist., 1887, 220 ss. S. auch *Grisar*, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, I, 146—152.

[2]) S. oben S. 316.

[3]) *Optat. Milev.*, De schismate Donatistarum, II, 4: Non enim grex aut populus appellandi fuerant pauci, qui inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum ubi colligerent non habebant.

lokalen für gottesdienstliche Zwecke in der Hauptstadt gegeben, von denen im 3. Jahrhundert jedenfalls die meisten nicht mehr Privatbesitz, sondern Eigentum der Gemeinde Roms waren. Als solches wurden sie unter Diokletian beschlagnahmt und durch Maxentius, Konstantin und Licinius den Christen wieder erstattet.

Wenn wir nun versuchen festzustellen, welche römische Kirchen unter Konstantin vorhanden waren und als Titelkirchen benutzt wurden, so müssen wir ausgehen von der Liste der Tituli aus dem Ende des 5. Jahrhunderts. Von einer Reihe der hier erwähnten Titelkirchen wissen wir, dass und wann sie in der nachkonstantinischen Zeit errichtet wurden. Es sind die folgenden: Tit. Byzanti seu Pammachii (SS. Iohannis et Pauli), Ende des 4. Jahrhunderts errichtet; Tit. Crescentianae, von Papst Anastasius (399—401) erbaut (nach Duchesne vielleicht identisch mit dem Titel des hl. Sixtus); Tit. Damasi (S. Laurentii in Damaso), Tit. Julii (S. Maria in Trastevere), von den beiden Päpsten dieses Namens gegründet; Tit. Sabinae, unter Coelestinus (422—432) gestiftet; Tit. Vestinae (S. Vitalis), durch Papst Innocenz I. erbaut; wahrscheinlich auch der Tit. Eusebii, da im Martyrol. Hieronymianum der Name des Gründers unter dem 14. August erwähnt wird [1]).

Zwei Titelkirchen wurden zur Zeit Konstantins selbst errichtet, nämlich der Tit. Equitii (oder Silvestri) und der Tit. Marci, der erstere nach dem Liber Pontificalis unter Papst Silvester, der andere von Papst Markus gegründet. Wir haben keinen Grund, diese Notiz des Papstbuches abzulehnen. In den Unterschriften des römischen Konzils von 499 finden sich die Namen von drei Priestern „*tituli Aequiti*“ [2]). Doch war damals bereits das Andenken des Papstes Sylvester an diese Kirche geknüpft; denn nach beiden Rezensionen des Liber Pontificalis in der Biographie Symmachus' (498—514) hat dieser Papst „iuxta sanctum Silvestrum“ eine Kirche des hl. Martinus erbaut [3]); diese Kirche des Sylvester ist identisch mit dem Titel des Equitius, und in den Unterschriften des Konzils Gregors des Großen vom Jahre 595 findet sich bloß

---

[1]) Ed. *De Rossi-Duchesne*, S. (106).
[2]) Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. XII, 410 ff.
[3]) Fragmentum Laurentianum, ed. *Duchesne*, Lib. Pont., I, 46; cf. Symmachus, ibid. 262.

mehr der Name Tit. sancti Silvestri [1]). Die Verknüpfung des Namens dieses Papstes mit der Kirche des Equitius ist unabhängig vom Liber Pontificalis; sie muß in der Ueberlieferung oder in einer Inschrift, die in dieser Kirche vorhanden war, ihren Grund haben. Die beste Erklärung findet sich darin, daß Silvester, der Zeitgenosse Konstantins, den Bau der Titelkirche durch Equitius förderte, so daß er gleichsam als Mitbegründer erschien und sein Name allmählich den des eigentlichen Erbauers verdrängte. Die Nachricht des Lib. Pontif. in der Biographie Silvesters scheint daher auf eine gute Quelle zurückzugehen [2]). Der *Titulus Marci* ist gleichfalls in den Unterschriften des Konzils von 499 erwähnt, und die Zurückführung der Gründung auf Papst Markus, von dem er den Namen erhielt, bietet gar keine Schwierigkeit [3]), um so mehr, als bereits eine Inschrift aus der Mitte des 4. Jahrhunderts einen „lector de Pallacine" erwähnt, und der Tit. Marci gerade in dieser Region gelegen war [4]).

Von allen übrigen im 5. Jahrhundert vorhandenen römischen Titelkirchen haben wir keine genaue Kunde über die Zeit und die Umstände ihrer Gründung. Unter ihnen gibt es nun eine Reihe, über deren Ursprung römische Legenden zu berichten wissen, die sie in der Regel mit Martyrern der römischen Kirche in Verbindung bringen und ihre Entstehung darum in die vorkonstantinische Zeit verlegen. Sind diese Angaben ohne weiters ganz abzuweisen, oder ließe sich annehmen, daß diese Mitteilungen in sonst rein legendarischen Passiones, wie bezüglich anderer topographischer Notizen (Grabstätten der Martyrer), so auch bezüglich jener Kirchen historische Nachrichten oder alte Ueberlieferungen aus guten Quellen, wenigstens was die Zeit des Ursprungs angeht, enthalten?

Auffällig ist schon daß, so viel ich sehe, keine Legende sich an eine Titelkirche geknüpft hat, deren Ursprung nachweislich in die nachkonstantinische Zeit fällt, ohne daß auch die betreffenden Heiligen in das vierte Jahrhundert, und zwar nach Konstantin verlegt werden. Dies ist der Fall für den Titulus Byzantii oder

---

[1]) Mon. Germ. hist. Epist. I, 366.

[2]) Lib. Pont., ed. *Duchesne*, I, 170, 187, mit den Anm. des Herausgebers S. 188.

[3]) Lib. Pont. ed. cit. I, 202.

[4]) *De Rossi*. Inscr. christ. I, n.° 97.

Pammachii, der den hll. Johannes und Paulus geweiht wurde, deren Martyrium unter Julian den Apostaten gesetzt wird. Gleiches gilt von den Legenden der hl. Bibiana und des hl. Eusebius [1]). Dies legt den Schluß nahe, daß man über die Kirchen, deren Ursprung durch Legenden vor Konstantin hinaufgerückt wird, keine Nachrichten in Rom hatte, die dieser Behauptung der Legendenschreiber direkt widersprochen hätten, daß man somit über die in nachkonstantinischer Zeit erfolgte Gründung dieser Kirchen keine Kunde hatte. Ebenso möchte man daraus schliessen, daß in diesen Kirchen keine Denkmäler oder Inschriften vorhanden waren, die von der Zeit der Gründung, und zwar in der mit Konstantin beginnenden Epoche, genaue Mitteilung gemacht hätten. Mit solchen sicheren chronologischen und historischen Angaben oder allgemein angenommenen Ueberlieferungen hätten sich die Legendenschreiber auch nicht in direkten Widerspruch gesetzt. Die Umstände müßen derartige gewesen sein, daß die Behauptung der Legende von dem vorkonstantinischen Ursprung einer Kirche wenigstens Anspruch machen *konnte*, Glauben zu finden. Da es nun feststeht, daß tatsächlich um das Jahr 300 mehrere Gebäulichkeiten zur Abhaltung des christlichen Gottesdienstes vorhanden waren, und da man ebenso annehmen muß, daß diese nach der Restitution an die römische Kirche i. J. 311 wieder in Gebrauch genommen wurden und, wenn auch wohl meistens in vergrößerter und verschönerter Gestalt, im 4. und 5. Jahrhundert als Kirchen weiter benutzt wurden, so steht auch in dieser Hinsicht nichts im Wege, von den in dieser Zeit vorhandenen römischen Titelkirchen einzelne in ihrem Ursprung in die vorkonstantinische Zeit zu verlegen. Und es ist gar nicht undenkbar, daß gerade einige von den Kirchen, über deren Gründung die oben erwähnten Legenden berichten, zu diesen gehören werden. Es sind vor allem folgende Titelkirchen, die hier in Betracht kommen: Tit. Caeciliae (in Trastevere), tit. Fasciolae, tit. Gai (s. Susannae), tit. Marcelli, tit. Priscae, tit. Pudentis, tit. Praxedis.

Die Kirche der hl. *Caecilia* im Transtiberinischen Stadtviertel bestand im 4. Jahrhundert, wie aus der Notiz des Martyrol. Hie-

---

[1]) Vgl. *Dufourcq*, Etude sur les Gesta martyrum romains (Paris 1900), S. 123 ff., 126 f, 145 ff.

ronymianum zum 22. November hervorgeht [1]). Der Name veranlaßte die Verbindung der besonderen Verehrung der Martyrin Caecilia mit dieser Kirche. Dies läßt sich am besten rechtfertigen, wenn die Titelkirche im 4. Jahrhundert schon den Namen tit. Caeciliae trug, ein Name der ohne Zweifel von der Stifterin hergenommen wurde. Es steht nichts der Annahme entgegen, daß schon vor Konstantin an der Stelle der späteren Kirche ein Haus stand, das einer Caecilia gehörte und von ihr als Versammlungsort für Abhaltung des Gottesdienstes der römischen Kirche überlassen wurde. Ihr Name blieb an der Kirche haften, veranlaßte die Identifizierung mit der Martyrin und an diese knüpfte sich die spätere Legende an.

Die Kirche „*de Fasciola*“, später den Martyrern Nereus und Achilleus geweiht, hat durch ihren Namen (Deminutiv von fascia, Binde) offenbar die Dichtung jener Episode der Petrus-Akten veranlaßt, nach der dem Apostelfürsten, als er aus dem Kerker floh, die Binden von dem verwundeten Bein abfielen [2]). Der sogenannte Linustext der Passio Petri, in dem diese Erzählung sich findet, war im 4. Jahrhundert sicher vorhanden [3]). Die Legende muß daher noch höher hinaufreichen. Und da sie wohl an ein bereits von den Christen zum Gottesdienst benutztes Heiligtum anschließt, so kann dieses sehr gut in der vorkonstantinischen Zeit bestanden haben. Die Bezeichnung kommt nicht von einem Personennamen her; ein solcher ist nie festgestellt worden, und in epigraphischen Texten kommt neben tit. Fasciolae die Form tit. de Fasciola vor. Nach der Analogie anderer Inschriften weist letzteres auf eine Ortsbezeichnung hin [4]). Es ist somit am wahrscheinlichsten, daß die Gegend an der via Appia, wo die Titelkirche liegt, aus irgend einem Grunde den Namen „Fasciola“ trug und ein dort gelegenes, vor Konstantin benutztes kirchliches Gebäude mit diesem Namen (de Fasciola) bezeichnet wurde. Daraufhin wurde in Rom die Legende von der Flucht des hl. Petrus aus dem Kerker mit der Episode von der Binde erweitert.

---

[1]) Ed. *De Rossi-Duchesne*, S. (146). Vgl. *Kirsch,* Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums (Paderborn 1910), S. 41 ff.

[2]) *Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, II, 92.

[3]) Ebda., 104 f.

[4]) *De Rossi,* Bullettino 1875, S. 54.; 1879, S. 91 f.

Der *Titulus Gai*, wie der Name in den Unterschriften des Konzils von 499 lautet [1]), während in den Akten der Synode von 595 die Bezeichnung „tit. sanctae Susannae“ sich findet [2]), wird durch die Martyrlegende der hl. Susanna mit dem Tode dieser Blutzeugin und zugleich mit dem Papste Caius in Verbindung gebracht [3]). Es ist bezeichnend, daß die durch die Verwirrung der Chronologie schon als rein legendarisch gekennzeichnete „Passio“ von zwei aneinanderstoßenden Häusern spricht, von denen das eine der Susanna, das andere dem Caius gehört habe, und daß deshalb nach dem Tode der Martyrin eine „statio ad duas domos“ dort eingerichtet worden sei. Im Martyrologium Hieronymianum findet sich am 11. August folgende Notiz im Codex Bernensis: „Romae via Lavicana inter duos lauros Tyburti, Valeriani et Cecilie virginis, et ad duas domus iuxta duo clecinas (= iuxta Diocletianas) natale sancte Susanne“ [4]). Die topographische Angabe „iuxta Diocletianas“, d. h. bei den Diokletiansthermen, der Hinweis in den Akten, daß das alles geschehen sei in der sechsten Region, vor dem „forum Sallusti“, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß die im Martyrologium bezeichnete Kirche, in der das Fest der hl. Susanna gefeiert wurde, identisch ist mit dem von den Akten erwähnten Gotteshaus, sowie daß diese Angaben sich auf den tit. Gai (S. Susanna) beziehen. Die topographische Bezeichnung „ad duas domos“, die offenbar dem dort gelegenen Häuserkomplex beigelegt wurde, beeinflußte den Redaktor der Martyrlegende. Es ergibt sich somit, daß in der als tit. Gai bezeichneten Kirche bereits im 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts in Rom das Andenken der Martyrin Susanna in besonderer Weise gefeiert wurde. Dies erklärt sich am besten daraus, daß eine lokale Erinnerung an letztere sich an diese Stätte knüpfte. Und da die Titelkirche trotzdem ursprünglich den Namen des Caius, offenbar vom Stifter trug, so ist keineswegs ausgeschlossen, daß unter diesem Namen zur Zeit Diokletians hier ein christliches Gotteshaus be-

[1]) Ed. cit. 413.

[2]) Ed. cit. 366.

[3]) Acta Sanct. *Bolland.* Februarii III, 61 sq.; *Mombritius,* Sanctuarium, II, fol 305.

[4]) Ed. *De Rossi-Duchesne,* S. 104. Die beiden andern Haupthandschriften bieten nur den Namen der Susanna, ohne weitere Angabe.

stand, mit dem die „memoria“ an die Martyrin verbunden ward, so daß aus diesem Grunde im 4. Jahrhundert das Fest dieser hl. Blutzeugin dort gefeiert wurde. Die Umstände liegen hier so, daß die Existenz dieser Kirche in der vorkonstantinischen Epoche mir sehr wahrscheinlich ist.

Der *Titulus Marcelli* (S. Marcello am Corso) wird durch den Liber Pontificalis (ed. Duchesne, I, 164; note 8, p. 165), auf Grund der „Passio“ des Papstes [1]) mit dem Martyrium desselben in Beziehung gebracht. Er soll von einer Matrone Lucina in ihr in der Nähe der Stallungen für die Pferde der öffentlichen Posten (catabulum) gelegenes Haus aufgenommen worden sein; und daraufhin soll diese Matrone ihr Haus unter dem Namen des Marcellus zur Titelkirche geweiht haben [2]). In den Unterschriften der Synode von 499 erscheinen mehrere Presbyter „tit. Marcelli“ (nicht „sancti“ Marcelli; so heißt es erst im Konzil von 595). Es kann jener Legende eine glaubwürdige Ueberlieferung zu Grunde liegen, daß nämlich Papst Marcellus in einem christlichen Hause, das der Kirche Roms überlassen wurde, an dieser Stelle ein Gotteshaus einrichtete. Ohne Zweifel hat in der Zeit der Ruhe vor der großen Verfolgung auch in Rom die Zahl der Christen stark zugenommen, so daß wohl das Bedürfnis nach neuen gottesdienstlichen Lokalen sich geltend machte, was die Gründung der Titelkirchen durch Caius und Marcellus veranlaßte.

Der *Titulus Priscae* (S. Prisca auf dem Aventin) hat zur Bildung einer Legende Anlaß gegeben, die sowohl das Andenken des Ehepaares Aquila und Prisca aus der apostolischen Zeit, als eine Beziehung zu einer römischen Blutzeugin an diese Kirche knüpft, indem sie die Ueberführung der sterblichen Ueberreste einer Martyrin des Namens Prisca durch den Papst Eutychius in die Kirche der heiligen Aquila und Prisca berichtet. Der Verfasser der Legende will offenbar den Ursprung des Gotteshauses in die apostolische Zeit hinaufrücken, im Anschluß an den Römerbrief des hl. Paulus (XVI, 3—5). Die Unterschriften der Synode von 499 bieten einfach die Bezeichnung tit. Priscae [3]), ebenso eine aus

[1]) Acta Sanct. *Bolland.*, Jan. II, 5–9.

[2]) Die einzelnen Angaben im Liber Pontificalis und in den Akten sind nicht ganz übereinstimmend.

[3]) Ed. cit. 413.

dem 5. Jahrhundert stammende Inschrift [1]). Offenbar hat der Verfasser der Legende nur des Namens wegen die römische Blutzeugin mit der Titelkirche in Verbindung gebracht. In der nächsten Nähe, ja unter den Mauern des Baues selbst sind Ueberreste von Mauerwerk aus römischer Zeit erhalten. Im Garten neben der Kirche wurde bekanntlich eine Inschrift zu Ehren des Marius Pudens Cornelianus gefunden, der 222 Konsul war, so daß wahrscheinlich das Haus dieses vornehmen Römers sich an der Stelle erhob. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß eine Angehörige der Familie mit dem Beinamen Prisca im Laufe der 3. Jahrhunderts in den Besitz des Hauses kam und darin einen gottesdienstlichen Raum für die römischen Christen dieser Gegend einrichtete, der den Namen der Stifterin behielt und diesen der Titelkirche, zu der jener Versammlungsort erhoben ward, übermittelte. Diese Annahme ist umso wahrscheinlicher, als auch eine der ältesten römischen Titelkirchen nach einem Pudens genannt wurde, welcher Name von dem erwähnten Cornelianus geführt ward.

Eine Legende nämlich, die schon die Redaktion des Liber Pontificalis [2]) beeinflußt hat, will die Gründung der beiden Titelkirchen *Titulus Pudentis* und *Tit. Praxidae* [3]) erzählen: Ein Paulusschüler namens Pudens habe vor seinem Tode ein Haus im vicus Patricius zu einem römischen „titulus“ gemacht; er habe zwei Töchter gehabt, Pudentiana und Praxedis; die Thermen des Novatus im vicus Lateritius seien zu einem zweiten „titulus“ unter dem Namen der Praxedis umgewandelt worden [4]). Die Grundlage, auf der die Erzählung beruht, ist leicht erkennbar. Der tit. Pudentis wurde auch als ecclesia Pudentiana bezeichnet, wie aus der Grabschrift eines Lektors dieses Titels aus dem Jahre 384 [5]) und aus der Inschrift im Buche, das der Heiland auf dem Mosaikbild der Apsis trägt [6]), hervorgeht. Durch die Aehnlichkeit der Namen wurden die römischen Martyrinnen Potentiana und Praxedis, die

---

[1]) *Marchi,* Monumenti primitivi, 26.

[2]) Ed. *Duchesne* (Pius I.), I, 132 s.

[3]) Synode von 499, ed. cit. 410 sq.; eine Variante für Praxidae ist „Praxedis“.

[4]) Acta Sanct. *Bolland.,* Maii t. IV, 298 sq.; cf. Duchesne, l. c. note.

[5]) *De Rossi,* Inscr. christianae, I, nr. 347.

[6]) *De Rossi,* Musaici: S. Pudenziana.

im Coemeterium der Priscilla ruhten[1]), zu den beiden Titelkirchen in Beziehung gebracht; Pudens, der Stifter des einen Titels, erschien als deren Vater; die Erwähnung eines Pudens im 2. Timotheusbriefe (IV, 21) gab den Anlaß, die Gründung des Gotteshauses in die apostolische Zeit zu verlegen. Die jetzige bauliche Form der Kirche S. Pudenziana stammt, wie das Apsismosaik beweist, wesentlich aus der Zeit des Papstes Siricius (384—394), der die Kirche neu herrichten ließ. Schon dieses ist ein Beweis dafür, daß sie nicht erst im 4. Jahrhundert als größere Titelkirche eingerichtet worden war. Die erwähnte Inschrift vom Jahre 384 wieder beweist mit Sicherheit, daß ein Gotteshaus mit dem Namen tit. Pudentis vor den Bauten des Siricius hier bestand. Somit ist es sehr wahrscheinlich, daß das ursprüngliche, auf die Stiftung des Pudens zurückgehende Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit entstanden ist[2]). Der Name dieses Stifters findet sich in christlichen Inschriften Roms. Ueber den Krypten der Lucina wurde die Grabschrift eines Neratius Gallus gefunden, dem seine Gattin Emilia Pudentil(l)a das Grab bereitete[3]). In der Gegend des Coemeterium des Kallistus kam schon früher das Epitaph einer Cornelia Pudentiana zum Vorschein[4]). Die bei S. Prisca gefundene Ehreninschrift des Marius Pudens Cornelianus weist vielleicht auf verwandtschaftliche Beziehungen hin zwischen dem Stifter der ecclesia Pudentiana und der Gründerin des titulus Priscae[5]). Ueber den tit. Praxidae haben wir, abgesehen von der Synode von 499, nur eine Grabschrift von 491, die den Titel erwähnt[6]); aus der früheren Zeit besitzen wir keine weiteren Anhaltspunkte außer der Legende.

Außer diesen Titelkirchen, über deren Gründung Legenden berichten, gibt es mehrere andere, die durch Martyrlegenden mit Blutzeugen der alten Kirche in Beziehung gebracht werden oder

---

[1]) *De Rossi*, Roma sotterr. I, 176—177.

[2]) Vgl. auch *Jordan-Hülsen*, Topographie der Stadt Rom im Altertum I, III, 340.

[3]) *De Rossi*, Roma sotter. tav. XXXI, 11; p. 312; Inschrift des 4. Jahrhunderts.

[4]) *De Rossi*, l. c. 312.

[5]) Vgl noch *De Rossi*, Musaici: S. Pudenziana, und Bullettino, 1867, 49 ff.

[6]) *De Rossi*, Bullettino di arch. crist. 1882, 65.

über die andere legendarische Nachrichten überliefert sind, so daß dadurch ebenfalls das Bestehen dieser Gotteshäuser vor Konstantin vorausgesetzt wird. Der alte *Titulus Apostolorum* (S. Pietro in Vincoli) wurde durch die Kaiserin Eudoxia unter Papst Sixtus III. (432—440) neugebaut und erhielt den Namen der Eudoxia. Doch bestand die Kirche schon vorher, da ein Priester Philippus „tituli Apostolorum" als päpstlicher Legat zum Konzil von Ephesus (431) geschickt wurde. Im Martyrologium Hieronymianum findet sich unter dem 1. August folgende auf diese Kirche bezügliche Notiz: „Romae dedicatio ecclesiae a beato Petro constructae et consecratae" [1]). Es scheint sonach mit dem alten tit. Apostolorum eine frühzeitig entstandene römische Legende verknüpft worden zu sein, die dessen Ursprung mit dem Aufenthalt des hl. Petrus in Rom in Verbindung brachte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine alte Ueberlieferung zu Grunde liegt und daß das älteste Kirchengebäude an dieser Stelle vor Konstantin vorhanden war.

Der *Titulus Clementis* bestand im 4. Jahrhundert; nach dem Zeugnis des Hieronymus war das Andenken des römischen Bischofs Clemens aus dem Ende des 1. Jahrhunderts mit ihm verknüpft [2]). Die große, im 4. Jahrhundert errichtete Basilika, die unter der jetzigen Kirche S. Clemente freigelegt wurde, hätte wohl nicht den Namen jenes Clemens getragen, wenn nicht vorher an der gleichen Stelle ein viel älterer „tit. Clementis" gestanden hätte, der somit mit der größten Wahrscheinlichkeit in der vorkonstantinischen Epoche existierte. Ein Versammlungsort der römischen Christen war von einem Klemens in seinem Hause, vielleicht anstoßend an die Räume, die unter der Apsis der alten Basilika gefunden wurden und ebenfalls zur Wohnung gehörten, eingerichtet und der römischen Kirche zur Verfügung gestellt worden. Es wurde ein christliches Gotteshaus daraus, das den Namen des Stifters behielt. Die Gleichheit des Namens kann dann genügt haben, um frühzeitig das Andenken des berühmten römischen Bischofs mit diesem Kirchen-

---

[1]) So im Codex Bernensis; der Wissenb. hat: „Romae dedicatio primae aecclesiae a beato Petro constructae"; im Epternacen. fehlt die Notiz; sie stand somit nicht im ursprünglichen Martyrologium, sondern ist ein späterer Zusatz, der aber sehr alt ist. *De Rossi-Duchesne* (S. 99).

[2]) *Hieronymus,* De viris illustribus, c. 15: Clemens . . . obiit tertio Traiani anno et nominis eius memoriam usque hodie Romae exstructa ecclesia custodit.

gebäude zu verknüpfen, obgleich es an sich nicht unmöglich ist, daß wirklich eine örtliche Beziehung zu dem letztern durch das ursprüngliche Gebäude bewahrt wurde.

Der Bau des Titulus Julii (S. Maria in Trastevere) durch Papst Julius (337—352) wird im Catalogus Liberianus [1]) mit folgenden Worten berichtet: „Hic multas fabricas fecit . . . basilicam trans Tiberim regione XIIII *iuxta Callistum*". Dieser Name bezeichnet ohne Zweifel den Papst aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts; so gab es vor dem Bau des Julius an dieser Stelle ein christliches Gebäude, an das der Name des Kallistus geknüpft war. Das stimmt überein mit den in der Martyrlegende dieses Papstes erzählten Episoden [2]), die ebenfalls eine derartige lokale „memoria" im transtiberinischen Viertel voraussetzen; ebenso mit der Notiz des Liber Pontificalis in der Biographie des Kallistus: „Hic fecit basilicam trans Tiberim" [3]). Durch diese übereinstimmenden Zeugnisse wird das Bestehen eines christlichen Kultusgebäudes an dieser Stelle in der vorkonstantinischen Zeit, an das der Name des Kallistus sich knüpfte, ungefähr zur Sicherheit erhoben. Nach dem Bau der Basilika des Julius trat diese das Erbe des älteren und sicher kleineren Gotteshauses an.

Ein Martyrer aus Aquileja, mit Namen Chrysogonus, wurde seit Anfang des 5. Jahrhunderts wegen der Gleichheit des Namens in dem *Titulus Chrysogoni* (S. Crisogono in Trastevere) besonders verehrt. was die Veranlassung gab, daß die Kirche bald danach als jenem Blutzeugen geweiht erschien. Die „Passio" des hl. Chrysogonus bringt diesen in Beziehung zur hl. Anastasia, der in ähnlicher Weise der *Titulus Anastasiae* am Fuße des Palatin geweiht wurde [4]). Die letztere Kirche kann wegen ihrer Lage nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden sein; für die Annahme, dass der tit. Chrysogoni bereits zur Zeit Konstantins bestanden habe und einem Kultusgebäude aus dem 3. Jahrhundert entspreche, bietet

[1]) Ed. *Duchesne*, Liber Pontificalis, I, 9; cf. Introduction, XCII, XCIII.

[2]) Acta Sanct. *Bolland.* Octobr. t. VI, 439, no. 1, 2, 3, 7.

[3]) Lib. Pont., ed. cit. I, 141; vgl. die Note von Duchesne.

[4]) Acta Sanct. *Bolland.*, April. t. I, 248. *Mombritius*, Sanctuarium, I, fol. 200 v—201 v.

sich kein positiver Anhaltspunkt dar[1]). Die Notiz zum 8. November im Martyrologium Hieronymianum: „Romae ad Celio monte Simproniani, Claudii, Castoris, Nicostrati“ [2]) bezieht sich wahrscheinlich auf den *Titulus Quatuor Coronatorum*, der unter diesem Namen erst bei der Synode von 595 erscheint. Die Notiz des Martyrologiums beweist, dass auf dem Coelius bereits im 4. Jahrhundert das Andenken dieser Martyrer gefeiert ward. Da deren Grabstätte sich nicht dort befinden konnte, ist nur die Möglichkeit übrig, dass ein kirchliches Gebäude an dieser Stelle eine „memoria“ der Martyrer bildete. Diese war wohl sicher an die Titelkirche geknüpft, die deren Namen trägt. Daher ist es sehr auffallend, dass dieser Titel nicht in den Unterschriften der Synode von 499 vorkommt, und Duchesne vermutet mit Recht, derselbe sei hier unter einem andern Namen vorhanden; er denkt an den *tit. Aemilianae*, der seinerseits bei den Unterschriften von 595 fehlt[3]). Auch hier liegt die Vermutung nahe, dass wir ein gottesdienstliches Gebäude aus der vorkonstantinischen Zeit vor uns haben, mit dem, wie das Martyrol. Hieron. beweist, im 4. Jahrhundert bereits das Andenken der vier als „Gekrönte“ bezeichneten römischen Martyrer verbunden war, während dasselbe noch den Namen des Stifters (oder der Stifterin, vielleicht Aemiliana) trug. Wohl kann man dies nicht mit Sicherheit schliessen, da ebenfalls, wie das Beispiel des tit. Bizantii (= SS. Johannis et Pauli) beweist, eine im 4. Jahrhundert erst gegründete Titelkirche bald nachher den Namen von Heiligen bekommen konnte. Allein da bereits im 4. Jahrhundert das Fest der 4 Martyrer in der Titelkirche des Coelius begangen wurde, so liegt doch die Vermutung nahe, dass dies auf eine örtliche Beziehung derselben zu jenen Blutzeugen hinweist, somit ein christliches Heiligtum bereits in der Zeit Diokletians hier bestanden hat.

---

[1]) Dies spricht nicht gegen die oben S. 320 f. gemachte Bemerkung, da es sich nicht um Legenden über den Ursprung der Kirchen und nicht um in Rom beigesetzte Martyrer handelt.

[2]) So der Cod. Bernen.; die beiden andern hauptsächlichen Handschriften haben den Text ohne die topographische Angabe „ad Celio monte“; die Notiz stand daher im Urtypus des Martyrol., aus dem die 3 Handschriften geflossen sind, und zeugt für das Bestehen der Kirche im 4. Jahrhundert. Ed. *De Rossi-Duchesne*, S. 140; vgl. *Urbain*, Ein Martyrologium der christl. Gemeinde zu Rom (Leipzig 1901), 200 f.

[3]) *Duchesne* in Mélanges d'arch. et d'hist. 1887, 221.

Sehen wir nun die Verteilung dieser römischen Gotteshäuser, deren Ursprung wir mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor Konstantin dem Grossen verlegen können, unter die 14 Regionen der Stadt Rom an, so gewinnen wir dieses Ergebnis: In der 2. Region (Celimontium), tit. Aemilianae (? Quattuor Coronatorum); in der 3. Region (Isis et Serapis) tit. Clementis und tit. Apostolorum; in der 5. Region (Esquiliae), tit. Pudentis und tit. Praxidae; in der 6. Region (Alta Semita), tit. Gaii; in der 7. Region (via Lata), tit. Marcelli; in der 12. Region (Piscina publica), tit. Fasciolae; in der 13. Region (Aventinus), tit. Priscae; in der 14. Region (Trans Tiberim), tit. Callisti und tit. Caeciliae. Die 1., 4., 8., 9., 10. und 11. Region haben keine Titelkirchen, die ein so hohes Alter beanspruchen können. Allein es ist auffallend, dass es gerade die am meisten bevölkerten Regionen Roms sind, wo sich die oben verzeichneten ältesten Kirchengebäude der Stadt finden, während die Regionen, in denen vorwiegend öffentliche Bauten lagen und wenig Raum für Privathäuser vorhanden war, keine solchen aufweisen. Es ist nun klar, dass die „loca ecclesiastica" der römischen Kirche während der drei ersten Jahrhunderte in jenen Vierteln eingerichtet werden mussten, wo die Mehrzahl der Bevölkerung wohnte und daher auch die meisten Gläubigen waren. Dies geschah nicht bloß aus einem praktischen Bedürfnis, sondern auch deshalb, weil nur hier sich die Gelegenheit bot, private Häuser von Gläubigen für die Gemeinde (durch Kauf oder Schenkung) zu erwerben und sie als Gotteshäuser (loca ecclesiastica) einzurichten. Da es ohne Zweifel in Rom vor Konstantin mehrere derartige Gebäude oder Räume gab, so müsste man sie von vornherein in den Regionen suchen, in denen die oben angegebenen Titelkirchen lagen. So bestätigt die topographische Verteilung der letztern im allgemeinen den Schluß, daß diese Kirchen des 4. Jahrhunderts wohl identisch sein können mit den „loca ecclesiastica" der vorkonstantinischen Zeit oder daß sie, bei Neubauten des 4. Jahrhunderts, die Stelle von solchen eingenommen haben.

II.

Für die Geschichte der altchristlichen Architektur wäre es von größtem Interesse feststellen zu können, welches die ursprüng-

liche *Anlage* des einen oder andern dieser vorkonstantinischen Gotteshäuser gewesen ist. Allein die Untersuchung der ältesten baulichen Teile in und unter den römischen Kirchen hat bisher nichts ergeben, was in dieser Hinsicht verwendet werden könnte. Die Räume eines alten römischen Wohnhauses unter der Apsis der Unterkirche von *San Clemente* bieten nichts besonderes dar; es sind gewöhnliche Zimmer eines römischen Hauses, von nicht sehr großen Dimensionen. Durch die Ausgrabungen unter der Kirche der hl. *Cäcilia* in Trastevere wurden ebenfalls bloß Räume des Erdgeschoßes von einem oder vielmehr von zwei römischen Wohnhäusern bloßgelegt, in denen sich nichts fand, was durch die ganze Anlage sich als christlichen Kultusraum erwiesen hätte. Die in der neuesten Zeit entdeckte alte Basilika des hl. *Chrysogonus* in Trastevere liegt auf einem bedeutend tieferen Niveau als die jetzige Kirche, neben der letzteren. Die Ausgrabungen sind noch unvollendet und eine genaue Untersuchung des Mauerwerkes wird erst ergeben, aus welcher Zeit der Bau stammt; er wird jedenfalls nicht über das 4. Jahrhundert hinauf zu datieren sein. Unter dem linken Seitenschiff der Kirche S. *Pudenziana* hat man Reste von Gemächern eines römischen Hauses festgestellt [1]). Und der Fund der oben (S. 325) erwähnten Inschrift bei S. *Prisca* läßt mit Sicherheit gleichfalls auf das Vorhandensein eines römischen Wohnhauses vornehmen Charakters an der Stelle, wo sich diese Kirche erhebt, schliessen. Diese Funde führen nur zu dem allgemeinen Ergebnis, daß an der Stelle mehrerer der ältesten römischen Titelkirchen in der vorkonstantinischen Zeit sich Wohnhäuser befanden. Wir können daraus schliessen, daß jedenfalls ein großer Teil der „loca ecclesiastica" Roms in der Epoche vor Konstantin in Räumen von Privathäusern angelegt worden waren, was natürlich nicht ausschließt, daß diese Häuser nach und nach Eigentum der römischen Gemeinde wurden [2]).

Die Untersuchung der baulichen Anlage kann sich daher wesentlich nur auf die unter Konstantin dem Großen gestifteten Titelkirchen beziehen, nämlich auf den tit. *Aequitii* oder Silvestri und

[1]) *Lanciani,* Forma urbis Romae.

[2]) Ueber den Kollektivbesitz, verschieden vom Besitz als Körperschaft, vgl. *J. P. Waltzing*, La thèse de J.-B. de Rossi sur les collèges funéraires chrétiens, im Bulletin de l'Acad. de Belgique, Classe des lettres, 1912, VI, 387 ss.

den tit. *Marci.* Beide Kirchen waren sehr wahrscheinlich von Anfang an in Form der *altchristlichen Basilika* erbaut. Wir können dies schon annehmen auf Grund der Analogie mit andern römischen Kirchenbauten des 4. Jahrhunderts. Die beiden von Konstantin dem Großen beim Lateranpalast und über dem Grabe des Apostelfürsten am Vatikan errichteten Gotteshäuser waren fünfschiffige Basiliken. Die von Papst Liberius errichtete Basilika, die seinen Namen trug und von Sixtus III. der Gottesmutter geweiht wurde (S. Maria Maggiore), hatte die Form einer dreischiffigen Basilika. Das Gleiche gilt von der Titelkirche des hl. Klemens (jetzige Unterkirche von San Clemente), die im 4. Jahrhundert errichtet wurde, da Hieronymus eine ecclesia Clementis erwähnt (oben S. 327) und die Reste einer Damasianischen Inschrift, die bei den Ausgrabungen zum Vorschein kamen, darauf hinweisen, daß die jetzige alte Basilika zur Zeit dieses Papstes bestand. Sie wird um die Mitte des 4. Jahrhunderts oder kurz vorher errichtet worden sein. Auch der tit. Julii (S. Maria in Trastevere) hatte höchstwahrscheinlich die Form der dreischiffigen Basilika. In dem Bau der jetzigen Kirche *San Silvestro e Martino* ai Monti, dem alten tit. Aequitii, sind wahrscheinlich noch Teile vorhanden, die aus dem 4. Jahrhundert stammen und darum auf den Bau des Papstes Silvester zurückgehen. Wohl spricht der Liber Pontificalis von einem Neubau durch Papst Symmachus[1]). Allein aus dem sogen. Fragmentum Laurentianum des Papstbuches[2]) geht hervor, daß dieser Papst eine Kirche des hl. Martinus neben dem tit. Aequitii errichtete, so daß am bestehenden Bau der alten Titelkirche höchstens Restaurierungsarbeiten durch Symmachus vorgenommen wurden. Die wesentliche Gestalt des Baues der Titelkirche stammt somit nicht erst aus dem Ende des 5. oder dem Beginn des 6. Jahrhunderts, sondern aus dem 4. Jahrhundert, woraus sich mit Wahrscheinlichkeit ergibt, daß schon der Bau des Silvester die basilikale Anlage zeigte. Schwieriger ist die Frage bei *San Marco.* Die jetzige Apsis mit dem Mosaik aus der Zeit Papst Gregors IV. (827—844) beweist nur, daß damals der Bau im wesentlichen die heutige basilikale Gestalt hatte. Mit Rücksicht auf die Krypta unter der

---

[1]) Lib Pontif., ed. *Duchesne,* I, 262; vgl. note 35, S. 267.

[2]) Ibid., I. 46.

Apsis möchte ich annehmen, daß bereits unter Hadrian I., der die Kirche restaurierte, diese basilikale Anlage vorhanden war, und dann wird sie auf den ersten Bau zurückgehen.

Die Titelkirche des Aequitius hatte sehr wahrscheinlich, wie die des Klemens [1]), die vollständige Anlage der römischen altchristlichen Basilika: das Atrium mit dem Quadriportikus, die halbrunde Apsis ohne Fenster, den gradlinigen Abschluß der Seitenschiffe neben der Apsis, ohne Anbauten oder Seitenapsiden als Diakonika. Dasselbe war der Fall bei der basilica Liberiana, bei S. Peter im Vatikan und wohl auch bei der Lateranbasilika. Wie in den beiden erstern dieser Basiliken müssen wir wohl auch den Architrav als Bindeglied zwischen den Säulen und als Träger der Obermauer des Mittelschiffes in den zur Zeit Konstantins gebauten Titelkirchen annehmen. Die im 4. Jahrhundert in Rom erbauten oder umgebauten Kirchen größeren Umfanges zeigen von Anfang an diese charakteristischen Eigentümlichkeiten der römisch-christlichen Basilika, so daß die ganze Anlage nicht erst durch spätere Entwickelung geschaffen wurde, sondern im konstantinischen Zeitalter in ihrem baulichen Organismus fertig auftritt.

Die obigen Ausführungen haben ergeben, daß außer der Lateranbasilika, der päpstlichen Hauptkirche, wahrscheinlich etwa 10 bis 11 Kirchen aus der vorhergehenden Zeit in verschiedenen Teilen der Stadt vorhanden waren, zu denen die Titelkirche des Aequitius unter Silvester und die des Markus unter diesem Papste hinzukamen. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß in der konstantinischen Zeit an diesen Kirchen für die Vornahme bestimmter gottesdienstlicher Verrichtungen Presbyter fest angestellt waren, wobei sie von niederen Klerikern unterstützt wurden. Außer dem oben (S. 318) Gesagten spricht dafür besonders noch der Umstand, daß einzelne Inschriften des 4. Jahrhunderts Lektoren mit der Angabe des Titels erwähnen [2]). Diese Anstellung von Lektoren an bestimmten Titelkirchen weist bereits auf eine gewisse Entwicklung der Organisation hin, deren Anfang somit wenigstens in die Zeit Konstantins, wenn nicht noch höher hinaufreicht. In

---

[1]) Vgl. *Lanciani*, Forma urbis Romae, tab. 29 (S. Clemente) und tab. 33 (S. Martino ai Monti).

[2]) *De Rossi*, Inscr. christ. I, 124, n° 262; 153, n° 347.

seiner Apologia contra Arianos (c. XX) spricht der hl. Athanasius von einem römischen Konzil, das sich in der Kirche des Presbyters Biton versammelt hatte. Dieser Presbyter war somit an einer Kirche fest angestellt, und aus dem Umstande, daß die Kirche von Athanasius einfach nach ihm bezeichnet wurde, geht hervor, daß die ganze Institution der Titelpresbyter bereits eine gewisse Vergangenheit gehabt haben muß; denn sonst hätte sich noch nicht der Gebrauch eingebürgert gehabt, die Kirche nach dem Titelpresbyter zu bezeichnen. Alles weist auf ein festes Bestehen der Einrichtung der Titelkirchen mit einem an ihnen angestellten Klerus in der Zeit Konstantins hin; wir können daher die oben festgestellten Gotteshäuser als solche für diese Zeit in Anspruch nehmen.

Welches waren nun die *gottesdienstlichen Verrichtungen*, die in diesen Titelkirchen in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts für die Gläubigen des zu ihnen gehörigen Bezirkes abgehalten wurden? Die Anstellung von Lektoren, neben den Presbytern, an den Titelkirchen im 4. Jahrhundert weist darauf hin, daß Versammlungen zur Darbringung des *eucharistischen Opfers* in ihnen stattfanden. Der Dienst der Lektoren war zum großen Teil, wenn auch nicht allein, mit der eucharistischen Feier verbunden. Hätte diese nicht in den Titelkirchen stattgefunden, so wären wohl kaum Lektoren an diesen fest angestellt gewesen. Der Papst hielt offenbar in der Regel am Sonntag persönlich die eucharistische Feier in seiner Lateranbasilika ab. Doch bestand wahrscheinlich bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts der Gebrauch, von dem Papst Innocenz I. (401—417) in seinem Briefe an Decentius von Eugubium spricht, daß nämlich die Presbyter der Titelkirchen am Sonntag in diesen für die ihnen zugewiesenen Gläubigen die Eucharistie feierten; nur erhielten sie durch Akolythen von dem durch den Papst konsekrierten Brote ein Stück, das sogenannte „fermentum", das sie dem von ihnen selbst konsekrierten Brote beimischten, damit so die Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe betätiget werde [1]). Dieser Gebrauch des „fermentum" bei der sonntäglichen

[1]) Die wichtige Stelle lautet: De fermento vero, quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae. Quarum presbyteri, quia die ipso propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idirco fermentum a nobis

eucharistischen Feier in den Titelkirchen reicht offenbar, wie Duchesne [1]) bemerkt, in die Zeit hinauf, als man wegen der Zunahme der Christen in Rom anfing, an den Sonntagen an mehreren Versammlungsorten das eucharistische Opfer darzubringen. Das Fermentum sollte gleichsam symbolisch die Einheit der ganzen Gemeinde darstellen, die in der ältesten Zeit tatsächlich vorhanden war. Die Art und Weise wie Innocenz von dem Fermentum spricht, läßt auf eine längst bestehende Einrichtung schließen. Dies ergibt sich auch mit Sicherheit daraus, das Bischöfe anderer italienischen Diözesen den Gebrauch nachahmten und Decentius zweifelte, ob er auch in die Kirchen auf dem Lande, in der Umgebung seiner Bischofsstadt Eugubium, dasselbe hinausschicken soll; der Papst entschied, er solle das nicht tun, so wie man in Rom es auch nicht in die außerhalb der Stadtmauern gelegenen Cömeterialkirchen schickte. Es liegt übrigens auf der Hand, daß ein hauptsächliches Bedürfnis zur Einrichtung der Titelkirchen darin lag, daß man den Gläubigen Roms die Gelegenheit bieten mußte, so viel wie möglich an der eucharistischen Feier am Sonntag teilzunehmen. Das war aber nur dadurch möglich, daß diese in verschiedenen Gotteshäusern, die in den am meisten bevölkerten Stadtvierteln gelegen waren, abgehalten wurde. Somit können wir mit Sicherheit annehmen, daß zur Zeit Konstantins bereits in den in der Stadt zerstreuten Gotteshäusern durch den an ihnen angestellten Klerus an den Sonntagen das eucharistische Opfer mit der Austeilung der Kommunion dargebracht ward, wozu das Fermentum von der Messe des Papstes in jene Titelkirchen geschickt wurde.

---

confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos; quod per paroecias fieri debere non puto, quia non longe portanda sunt sacramenta, nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, et presbyteri eorum conficiendorum ius habent atque licentiam (*Coustant,* Epist. Rom. Pont., I, 860—861). Der Papst gibt somit drei Gründe für seine Entscheidung an: 1) Das Sakrament soll nicht in weite Entfernung getragen werden; 2) in Rom wird das Fermentum den Presbytern der Cömeterialkirchen nicht gebracht; 3) die Presbyter haben das Recht und die Befugnis, die Eucharistie zu feiern (conficere sacramenta). Ich verstehe den Schlußsatz von dem Rechte der Presbyter überhaupt „sacramenta conficere", nicht bloß von dem Rechte der Presbyter, in Rom in den außerhalb der Stadt gelegenen Cömeterialkirchen an den Sonntagen ohne „fermentum" von der Papstmesse die Eucharistie zu feiern.

[1]) Liber Pontificalis, I, 246, note 6.

Die Gläubigen des Bezirkes, der mit der Titelkirche verbunden war, nahmen an der Feier in der althergebrachten Weise teil.

Aber auch an den *Wochentagen* fand sehr wahrscheinlich in Rom im 4. Jahrhundert die Feier der Eucharistie statt. Nach dem Zeugnis des hl. Augustinus war, was die mehr oder weniger häufige Darbringung des eucharischen Opfers angeht, der Gebrauch in den einzelnen Gegenden verschieden [1]). In Rom bestand im 4. Jahrhundert jedenfalls bei vielen Gläubigen der Gebrauch, die hl. Kommunion täglich zu empfangen. Bereits zu Anfang des 3. Jahrhunderts wurde die Frage der täglichen Kommunion dort erörtert, da Hippolytus, nach dem Zeugnisse des Hieronymus [2]), eine Abhandlung schrieb „de eucharistia an sit quotidie accipienda". Aus mehreren Stellen in den Briefen des hl. Hieronymus geht hervor, daß in Rom täglich das eucharistische Opfer stattfand und manche Gläubige beiwohnten und an der Kommunion dabei teilnahmen [3]). Die hl. Melania empfing auch in Jerusalem täglich die hl. Kommunion, nach dem römischen Gebrauch [4]), und daß dieser Gebrauch sehr alt war, geht daraus hervor, daß der zeitgenössische Verfasser der Biographie Melanias ihn auf die Apostel Petrus und Paulus zurückführt. Die tägliche Kommunion von Seiten der Gläubigen setzt im 4. Jahrhundert die tägliche Darbringung der Eucharistie in Rom voraus; die Zeugnisse des Hieronymus beziehen sich zugleich auf das tägliche „offerre". Auch in Mailand wurde das hl. Opfer jeden Tag gefeiert und die Gläubigen werden ermahnt, durch die Kommunion daran teilzunehmen, wobei jedoch die Prediger den Mangel an Beteiligung rügen [5]); wir haben hier eine Parallele zu dem römischen Gebrauch. Es

[1]) *August.*, Epist. LIV, 2 (*Migne*, P. lat. XXXVI, 200): Alii quotidie communicant corpori et sanguini Dominico, alii certis diebus accipiunt, alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico.

[2]) *Hieron.*, Epist. LXXI, 6 (*Migne*, P. lat. XXII, 672). Vgl. *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchlichen Literatur II (Freiburg i. Br. 1903), S. 541.

[3]) *Hieron.*, Epist. XXI, 26 (*Migne*, P. l. XXII, 338); ep. XLVIII, 15 (ibid. 506); ep. LXXI, 6 (ibid., 672).

[4]) *Kard. Rampolla*, S. Melania giuniore senatrice romana (Roma 1905), 36: Nunquam haec cibum corporalem accepit, nisi prius corpus Domini communicasset, quod maxime propter tutelam animae percipiebat, quamquam et consuetudo Romanis sit per singulos dies communicare.

[5]) Art. Ambrosien, Rit, in Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie, I, 1419.

ist nicht zu bezweifeln, daß die tägliche eucharistische Feier in Rom im 4. Jahrhundert auch in den Titelkirchen stattfand und eifrige Gläubige der zu diesen gehörigen Bezirke regelmässig daran teilnahmen.

Schwieriger ist die Frage bezüglich einer andern gottesdienstlichen Gewohnheit in Rom, nämlich der Feier der sogen. *Stationstage.* An einzelnen Tagen nämlich, besonders in der Quadragesimalzeit und an einigen andern bestimmten Tagen im Jahr, hielt der Papst mit dem ganzen römischen Klerus und den aus verschiedenen Titelbezirken herbeigekommenen Gläubigen feierlichen Gottesdienst in einer bestimmten Kirche, der Stationskirche, so daß an diesen Tagen offenbar in den andern Gotteshäusern kein Gottesdienst stattfand. Die Stationsfeier geschah in den verschiedenen Kirchen der Stadt, somit auch in den Titelkirchen. Diese Einrichtung bestand in Rom sicher im 5. Jahrhundert, wie aus einer Notiz des Liber Pontificalis [1]) sich ergibt, sowie aus der Nachricht in der Biographie des hl. Gregor I. von Johannes diaconus, dieser Papst habe die Stationskirchen für die einzelnen Stationstage bestimmt und ins Sacramentarium eintragen lassen [2]); dies setzt voraus, daß die Stationstage selbst schon längere Zeit vorher begangen wurden. Ob der Gebrauch der Stationstage schon zur Zeit Konstantins bestand und bereits damals an einzelnen Tagen diese Feier in bestimmten Titelkirchen stattfand, läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Doch ist es gar nicht unmöglich, mit Rücksicht auf die Gewohnheit der täglichen Darbringung der Eucharistie. Die Feier der „statio“ zeigte die römische Kirche auch äußerlich als *eine* Größe: Papst, Klerus und Volk zu einem nur an *einem* Orte stattfindenden Gottesdienst vereinigt.

Der Liber Pontificalis motiviert in der Biographie des Marcellus [3]) die diesem Papste beigelegte Einrichtung der 25 Titelkirchen mit dem Hinweis auf die Taufe und auf die Busse. Was die *Taufe* betrifft, so bestand zur Zeit Konstantins nur ein größe-

[1]) Lib. Pont. in Hilaro, ed. *Duchesne*, I, 246, note 9.

[2]) *Iohannes diac.*, Vita Gregorii, II, 18 (*Migne*, P. lat. LXXV, 94).

[3]) Ed. *Duchesne*, I, 164: Hic ... XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum et poenitentiam (multorum qui convertebantur ex paganis) et propter sepulturas martyrum. — Die eingeklammerten Worte stehen nicht in der ersten Ausgabe; sie sind ein Zusatz des zweiten Herausgebers und gehören zu „baptismum“. Das Wort „dioecesis“ hat den Sinn von Landpfarreien.

res Baptisterium in der Stadt, so viel wir wissen: die vom Kaiser neben der Lateranbasilika errichtete, heute noch bestehende Taufkirche. Alle Nachrichten über eigene Baptisterien bei Titelkirchen verlegen deren Gründung in eine spätere Zeit [1]). So fand die feierliche Initiatio in Rom in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts nur in dem *einen* Baptisterium, und zwar nach Erbauung der lateranensischen Taufkirche in dieser statt; in den Titelkirchen wurde damals sicher die Taufe nicht gespendet. Allein es ist wohl möglich, angesichts der großen Ausdehnung Roms und der Zahl der Katechumenen, daß die Vorbereitung auf die Taufe durch Belehrung in den christlichen Wahrheiten, durch besondere Versammlungen zum Gebet, zur Ausübung der Exorzismen, die in den Wochen vor Ostern stattfanden, in den Titelkirchen abgehalten und durch den Klerus derselben vorgenommen wurden. Aehnlich lag die Sache mit der Leitung der *Busse*. Die feierliche „reconciliatio" der öffentlichen Büsser geschah ohne Zweifel im 4. Jahrhundert in Rom noch durch den Papst selbst an dem dazu bestimmten Tag. Allein das schließt nicht aus, daß die öffentlichen Büsser der einzelnen Titelbezirke, wie die Katechumenen, in den betreffenden Titelkirchen dem ersten Teil des eucharistischen Gottesdienstes in der hergebrachten Weise beiwohnten und daß in diesen auch besondere Versammlungen zur Leitung der Bußübungen stattfanden.

Auch die Angabe der erwähnten Biographie des Marcellus, die tituli seien eingerichtet worden „propter sepulturas martyrum" entspricht in einem gewissen Sinne der historischen Wirklichkeit. De Rossi [2]) hat eingehend nachgewiesen, daß die *Begräbniszeremonien* in den Coemeterien durch den Klerus der Titelkirchen vorgenommen wurden, indem nach und nach jeder von diesen ein bestimmtes Coemeterium zugeteilt wurde. Diese Einrichtung, die durchaus einem praktischen Bedürfnisse entsprach, hat sich wahrscheinlich ziemlich bald an die Schaffung der Tituli angeschlossen. Denn es ergab sich als das natürlichste, daß die Verstorbenen von dem Klerus des betreffenden Titelbezirkes zur letzten Ruhestätte geleitet, daß durch diesen die Gebete gesprochen und die „oblatio pro defunctis" gefeiert wurde. Aus der großen Zahl der um Rom herum

---

[1]) Vgl. *Zettinger*, Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom (Römische Quartalschrift, 1902, 326 ff.).

[2]) Roma sotterranea, III, 514 ff.

in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts bestehenden Coemeterien können wir wohl schließen, daß dies zur Zeit Konstantins in Uebung war. So wurde sehr wahrscheinlich auch die größere und feierlichere liturgische Versammlung in den Coemeterialkirchen, die an den *Jahrestagen der Martyrer* Roms regelmässig stattfand, hauptsächlich von den Presbytern und den andern Klerikern der Titelkirche geleitet, zu der das Coemeterium gehörte, das die Grabstätte des Blutzeugen barg. Allein die Teilnahme des Volkes aus der ganzen Stadt und wohl auch eines großen Teiles des Klerus der übrigen Titelkirchen, in besondern Fällen des Papstes selbst, war dadurch nicht ausgeschlossen. Wir müssen uns hier mit diesen allgemeinen Andeutungen begnügen; eine eingehende Untersuchung dieser liturgischen Gebräuche in der zweiten Hälfte des christlichen Altertums wäre sehr wünschenswert. In den Titelkirchen, mit denen frühzeitig die „memoria“ von römischen Martyrern verknüpft war (s. oben S. 321 ff), fand wohl schon in der konstantinischen Zeit am Jahrestage derselben eine besondere Feier statt; einzelne dieser Feste finden sich ja in dem wesentlich dem 4. Jahrhundert angehörigen römischen Martyrologium verzeichnet, das einen hauptsächlichen Grundstock des sogen. Martyrologium Hieronymianum bildet.

So gewinnen wir, wenn auch aus Mangel an genauen Nachrichten teilweise mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsgründen, ein in den allgemeinen Umrissen ziemlich vollständiges Bild von der Stellung der Titelkirchen im religiösen Leben der römischen Christen zur Zeit des großen Konstantin. Wir ersehen daraus die grosse Bedeutung, die diesen Pfarrbezirken Roms in der praktischen Betätigung des christlichen Lebens, in der Veranstaltung der gottesdienstlichen Feier, in der Beteiligung an der täglich dargebrachten Eucharistie, in der Leitung der Katechumenen und Büsser, in der Vornahme der Begräbnisfeierlichkeiten zukam. Der Zweck dieser Untersuchung ist, die Hauptlinien der ganzen Einrichtung für die konstantinische Zeit festzustellen. Eingehendere Einzeluntersuchungen über die mit den Titelkirchen zusammenhängenden Fragen für die ganze Zeit vom 4. bis ins 7. Jahrhundert werden sicher manchen wichtigen Punkt im christlichen Leben Roms beim ausgehenden Altertum in noch helleres Licht stellen.

XVII.

Das Stilprinzip der altchristlichen Architektur.

Entwicklungsgeschichtliche Studie.

Von

Dr. Max SCHWARZ, Passau.

Der Name Konstantins des Großen bezeichnet auch in der Entwicklung der Baukunst eine Zeitenscheide. Während seiner Regierung sind, in verschiedenen Gegenden der ‚bewohnten Erde‘ ungefähr gleichzeitig, die ersten christlichen Kultgebäude von kunstgeschichtlicher Bedeutung errichtet worden. Ihr entwickelter Typus, wie er in den systematisierenden Handbüchern geschildert wird, gilt von jeher, in stärkerem oder abgeschwächtem Sinn, als eine Neuschöpfung, wesentlich verschieden von den Werken der klassischen Architektur. Man spricht von einem damals zur Herrschaft gelangten altchristlichen Baustil. Die Frage nach den Ursprüngen dieses Neuen, die auf jeden Fall in der Kunst der unmittelbar vorhergehenden Epoche zu suchen sind, soll im Folgenden nicht résumierend, sondern auf neuer Grundlage untersucht werden. Zunächst sei die Frage näher präzisiert.

1. Methodisches.

Am neuen Gotteshaus haben sicher sehr verschiedene Wirkkräfte mitgeschaffen. So vor allem die Bauaufgabe im engsten Sinn. Am Gottesdienst, für den ein Raum zu schaffen war, war anders als bei der Kulthandlung der klassischen Zeit, die ganze Gemeinde beteiligt: alle endgiltig aufgenommenen Glieder sollten die Predigt hören, alle auch dem Opfer persönlich anwohnen. Da-

durch waren bestimmte Forderungen an die Ausdehnung des Raumes gegeben. Sodann waren die Teilnehmer nicht gleichwertig für die heilige Aktion; die Rücksicht auf die Bequemlichkeit und der Künstlerwunsch, die verschiedene Funktion der einzelnen Gruppen von Gläubigen architektonisch auszusprechen, bestimmten eine eigentümliche Raumgliederung. Es ist von vorneherein anzunehmen, daß die allmählich und nicht an allen Orten gleichen Schrittes verlaufende Entfaltung der dogmatisch-liturgischen Gedanken und die fortschreitende hierarchische Scheidung der Gemeinden sich in der Entwicklung des Gotteshauses spiegelt. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Schatz an Baudenkmälern Quellenmaterial und Problem für den Dogmen- und Kirchenhistoriker.

Besonders seit die kirchliche Organisation weite Kreise der Bevölkerungen in sich aufnahm, war bei der Anlage von christlichen Gottesdienstbauten nicht mehr bloß mit deren nächsten Zwecken zu rechnen, sondern auch mit einer eigenwilligen, auf viele Details sich erstreckenden vor- und außerchristlichen Tradition. Die andersgeartete Religionsübung hatte für einzelne religiöse Gedanken schon mehr oder minder feste Zeremonien ausgebildet, mit denen auch architektonische Formen verschwistert waren. War auch z. B. der sozusagen dogmatische Gehalt der Martyrerverehrung ein ganz anderer als der des heidnischen Heroenkultes: die heidnische Vorstellung von einem verehrungswürdigen Grab übte einen gewissen Zwang aus bei der künstlerischen Ausgestaltung einer christlichen „memoria". Man denke noch an dieses: die Bautenreihe: Propyläen — Atrium mit Baptisterium (Christusgrab) — Kirchenhalle scheint nach den Forschungen Heisenbergs[1]) über die konstantinische Grabeskirche in Jerusalem eine enge Analogie zu sein zu den architektonisch entwickelten Schauplätzen des Adoniskultes. So tritt der neue Sakralbau in überraschende religionsgeschichtliche Zusammenhänge. Wir wissen noch lange nicht, wie viele Einzelheiten unsers Materials aus solcher fast wider Willen nachwirkenden fremden Tradition zu erklären sind. Da muß die Religionsgeschichte der Kunstgeschichte zu Hilfe kommen.

---

[1]) Aug. Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche. (Leipzig, 1908) I. Bd. 197 ff.

Es ist indes kein Zweifel, daß in der altchristlichen Basilika auch die Baukunst selbst auf ihrer eigenen Linie einen Schritt vorwärts getan hat. *Wir haben es hier nur mit dieser Entwicklung zu tun.* Wir müssen aus den Werken der älteren Periode einzelne spezifisch architektonische Gedanken, also solche technischer und ästhetischer Natur herausheben und zeigen, wie diese, nicht tot weitergeführt, sondern organisch entwickelt, schließlich, im 4. Jahrhundert, zum altchristlichen Baustil geworden sind. As keimwählende und -ausbildende Kraft dürfen wir ein Zeitgenie voraussetzen, das im ganzen Kulturgebiet der späten Antike tätig war. Es hat an den einzelnen Stellen verschiedene Vorausetzungen vorgefunden und deshalb auch verschiedene Produkte hervorgebracht — in Syrien zeigt die altchristliche Architektur ein ganz anderes Gesicht als im Abendland; einen gemeinsamen Stempel haben sie doch, und zwar nicht bloß den des Christentums und den der absterbenden Volksreligion, sondern auch den einer aus der Antike gebornen neuen Kunst.

Wir studieren die Grundlagen für das Entstehen des Kunstwerkes ‚altchristliche Basilika' an dem Denkmälermaterial eines eng umgrenzten Gebietes, der Stadt Rom, und lassen es dahin gestellt, ob die enscheidenden künstlerischen Taten in Rom selbst geschehen sind, oder von auswärts auf Rom gewirkt haben: wir weisen nur die Keime auf, die in Rom dem Neuen entgegenwuchsen, die es bei seinem Auftauchen als eine konsequente Erfüllung von Entwicklungsmöglichkeiten erscheinen ließen. Im Quellgebiet der bisher nicht festgestellten Schöpfungsbauten, vorausgesetzt daß es nicht Rom selbst war, müssen analoge Keime vorgelegen haben. So hat die für Rom zu findende Antwort auf unsere Frage immerhin auch Wert für die allgemeine Kunstgeschichte.

2. Die in sich selbst organisierte Mauer.

Es ist zunächst die spezifisch architektonische Eigenart der römischen Bauten des 4. Jahrhunderts festzustellen, dann erst können wir ihre Genesis zurückverfolgen. Die Eigenart wird nicht zu suchen sein im Grundriß der Bauten, der immer dem Sinn des Gottesdienstes und der Gruppierung der Teilnehmer sich

anpaßt. Wo gleiche Aufgaben zu erfüllen sind, wird jeder Stil auf gewisse einmal erworbene Grundrißtypen verfallen, auch ohne bewußte Anknüpfung an ältere Ausführungen des gleichen Planes. Auch die Erhöhung eines zentral gelegenen Bauteiles über seitliche ist an sich kein Stilelement. Die Notwendigßeit, größeren Räumen Licht zuzuführen, hat seit dem Ammonstempel in Karnak immer wieder auf diese Lösung hingedrängt. Die Entwicklungstendenz betätigt sich nicht in dem, was ein Baustil mit älteren gemein hat, sondern in dem, was er neu bringt.

Es ist von vorneherein auch anzunehmen, daß die künstlerische Neuerung nicht bloß auf Sakralbauten angewendet worden ist, sondern daß sie sich alsbald aller Bauaufgaben der Zeit bemächtigt hat. Das bestätigt denn auch ein Ueberblick über die römischen Baudenkmäler des 4. Jahrhunderts, deren ursprüngliche Gestalt sich noch einwandfrei feststellen läßt. Es gibt deren jetzt eine beschränkte Zahl, die hoffentlich weitere Untersuchungen und besonders auch Ausgrabungen noch erheblich erweitern werden. Gleichwohl überrascht schon jetzt die Mannigfaltigkeit der Werke, in denen der neue Stil zur Geltung kommt. — Besprechen wir zuerst die eigentlichen Basilikabauten.

Da ist Sta. Maria Maggiore. Der „Triumphbogen", der das Mittelschiff vom Chor trennt, trägt eine Inschrift mit dem Namen des Papstes Sixtus' III. (432—440). Die Kirche selbst ist älter als dieser Bogen. Nichts hindert, ihre Gründung, wie die Tradition es tut, in die Zeit des Papstes Liberius hinauf zurücken, also in die Mitte des 4. Jahrhunderts [1]). Dazu zwingt eigentlich schon die Tatsache, daß der Grundriß des Baues in auffallender Weise vom

[1]) Liber Pontificalis, Vita Liberii: „hic fecit basilicam nomini suo juxta macellum Libiae" (ed. Duchesne, I. p. 208). In der Vita Sixtus' III.: „Hic fecit basilicam sanctae Mariae, quae ab antiquis Liberii cognominabatur, juxta macellum Libiae". (ib. p. 232). Auf Grund der letzteren Angabe und der Anfangszeile einer Widmungsinschrift („Virgo Maria, tibi Xystus *nova tecta* dicavi...") nimmt Duchesne in seiner Anmerkung zur Stelle einen völligen Neubau der Halle durch Sixtus an. Damit ist die Datierung der im Text erwähnten Mosaiken nicht zu vereinbaren. Sie sind entschieden älter als die des Triumphbogens und gehören sicher von vornherein zu den Längswänden. Vgl. Grisar: Geschichte Roms und der Päpste, (Freiburg i. Br. 1901) I. 371. (Hier wird weiter erwähnt, die Oberwand über den Säulen, welche die Bilder trägt, habe bei neuern Untersuchungen anderes Gemäuer gezeigt als die Apsis. Die

ausgebildeten Typus abweicht, den schon Sta. Sabina vertritt. Die Apsis war ursprünglich in Maria Maggiore nicht wie hier, enger als das Mittelschiff, an eine der gradlinigen Schmalseiten des Langhauses angefügt; sie war vielmehr organisch mit ihm verbunden; die Säulenreihen zogen sich samt der Hochwand im Halbkreis um den Altarraum herum; auch die Seitenschiffe folgten als Umgang der Kurve [1]).

Diese Eigentümlichkeit hat die liberianische Halle gemein mit S. Sebastiano fuori le mura. Hier steht die ums Chor geschlungene Seitenschiffmauer — in einem Abstand von 5, 70 m — zum guten Teil noch aufrecht, während sie an den Langseiten verschwunden ist. Der Halbkreis der Apsis selbst schließt an die Linie der Mittelschiffwände an. Sie bildet mit dem Hauptschiff einen einheitlichen Raum [2]). So war es offenbar auch in der basilica Liberiana; der Triumphbogen mit den Bildern aus dem Marienleben wurde von Sixtus als Monumentalerinnerung an das Konzil zn Ephesus eingefügt in den älteren Bau. Die Identität in der Apsisbildung und eine wenigstens den terminus ante quem für den Bau von s. Sebastiano bietende Notiz des Papstbuches, vita Damasi (366—384) [3]), weisen die beiden Basiliken mit Sicherheit ins 4. Jahrhundert.

Apsis ist ja ohne Zweifel mittelalterlich; es müßte das Gemäuer des Triumphbogens untersucht werden). Auf alle Fälle fordert der architektonische Charakter des Baues eine allgemeinere Interpretation des „nova tecta".

[1]) Lib. Pont. Vita Paschalis (817—824; l. c. II. 60): „ecclesiam... cernens quondam tali more constructam, ut post sedem pontificis mulieres ad sacra missarum sollemnia stantes prope adsistere juxta pontificem viderentur..." Dazu die Anmerkung Duchesne's p. 67 n. 30. — Einen weiteren Beweis für den ursprünglichen Zustand bieten die Bildtafeln des Werkes: P. de Angelis, Basilicae s. Mariae Majoris descriptio (Romae, 1621) p. 64 und 66. Die Tafeln zeigen die Außenansicht der Apsis vor der Barockumbauung; da erscheinen die Seitenmauern des Langhauses ganz deutlich als gewaltsam abgebrochen.

[2]) Von 62 m Länge und 12, 40 m Breite in; Maria Maggiore sind die entsprechenden Maße: 85 und 17, 4 m; Länge und Breite verhalten sich also hier wie dort wie 5: 1.

[3]) Der Text der Stelle ist entweder von vornherein konfus oder schlecht überliefert. Grisar (l. c. 156, Anm. 4) rekonstruiert: „hic fecit basilicas duas... et unam in Catacumbas, ubi jacuerunt corpora ss. apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platoman ipsam, ubi jacuerunt corpora sancta, versibus exornavit". Duchesne denkt nicht daran, ein „unam" einzufügen, das in keiner Handschrift steht; er stellt den Sinn her, in dem er das „in quo loco" für eine überflüssige Floskel des Autors erklärt. Darnach enthielte die Stelle keine An-

Im Aufriß ist s. Sebastiano etwas verschieden von der Schwesterkirche. Aber gerade diese Verschiedenheit stellt das Charakteristische des neuen Stiles heraus. Dort stand die von großen Fenstern durchbrochene Hochwand, wie sich von außen sowohl für die Apsis als auch für das Langhaus feststellen läßt, nicht auf Säulen, sondern auf Pfeilern. Die Pfeiler treten weder nach innen noch nach außen aus der Wandfläche heraus. Sie sind nicht wie die Pfeiler romanischer oder gotischer Bauten selbständige Glieder, sondern Teile der einheitlich durchlaufenden Mauer. Ihre Vertikale beherrscht den ganzen Bau; sie kommt nocheinmal als Pfeiler zum Vorschein in der oberen Zone, zwischen den Fenstern; die von einer Längswand zur andern reichenden Balken der Decke wie auch die Deckbalken der Seitenschiffe lasten auf ihr. Um aus diesen senkrechten Linien raumbegrenzende Flächen zu machen, sind in ihr System zwei horizontale Mauerstreifen eingelegt, einer unter und einer über den Fenstern. Sie spannen sich in gemauerten Bogen von Vertikale zu Vertikale. So sind die den Hohlkörper des Innern seitlich und oben umschließenden Flächen einheitlich entwickelt, sozusagen organisiert. Die verschiedene Funktion der Teile wird nur charaktarisiert durch Auslösung der funktionslosen Flächen; diese selbst erhalten eben dadurch eigene Funktion: die Oeffnungen der oberen Zone führen dem Raum Licht zu, die unteren lenken den Blick und den Schritt in die Umgänge.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Organismus des Baues im höchsten Grade einfach und konsequent ist. Allerdings wirkt er nicht monumental wegen des geringen Volumens der Mauern; er erinnert an ein Kartenhaus. Reiche Schönheit konnte ihm nur verliehen werden durch Dekoration. Zur Entfaltung des Schmuckes — Inkrustation oder Mosaik –, auf den der Geschmack der Zeit lieber seine nicht mehr sehr reichen Mittel wandte als auf monumentale Konstruktion, bot das Bausystem aber die ausgiebigste Gelegenheit.

Die Basilica Liberiana unterschied sich von diesem primitiven, aber staunenswert einheitlichen Werk eigentlich nur durch die

gabe über den Bau einer Basilika. Später (l. c. I. 521) spricht er die Vermutung aus, die Kirche sei in Verbindung mit dem in der vita Xysti III. erwähnten Kloster entstanden. Grisars Auffassung wird dem Zusammenhang der kritischen Stelle mehr gerecht.

Gestaltung der unteren Wandzone. Die Pfeiler sind hier ersetzt durch Säulen, was die Seitenschiffe und den Apsisumgang heller macht und die Räume enger verbindet. Das Säulenmaterial wurde aus einem antiken Gebäude herüber genommen und mit ihm auch der Architrav. Durch dieses vom Zufall veranlaßte Zurückgreifen auf das volle klassische Säulensystem wurde ein fremdes Element in den Mauerorganismus hineingebracht. Der konstruktive Sinn des Baues kommt gleichwohl zur Geltung. Die Hochwand, die auf dem Architrav steht — vermutlich nur scheinbar; es ist wohl über den Steinbalken von Stütze zu Stütze ein unter der Dekoration verborgener Bogen eingespannt — ist mit Nachdruck in tragende und getragene Teile zerlegt: scheitelrecht über den Interkolumnien sind sehr große Fenster ausgelöst; sie lassen zwischen einander nur Pfeiler von kaum 1 Meter Breite. Gerade die Ueberfülle von Licht beweist, daß die Fenster aus der Konstruktion sich ergaben, nicht zunächst vom Zweck aus angebracht wurden. Der Mauerstreifen zwischen den Fensterbänken und dem Architrav ist durch die Dekoration gegliedert: der funktionslose („auslösbare“) Teil über den Interkolumnien wird von ungefähr quadratischen Mosaikbildern eingenommen; die Vertikale Säule-Fensterpfosten (zwischen den Bildern) war sicher durch Pilaster betont; sie traten aber wohl nicht wie jetzt erhaben aus der Mauerfläche heraus, sondern waren nach gleich zu erwähnenden Analogien in Inkrustation ausgeführt.

So ist das stilbildende Element hier ebenso wie im Bruderbau s. Sebastiano die *systematisierte* glatte Wand; die Säule ist nicht selbständig, sondern Ersatz für einen Mauerteil, den Pfeiler; der Architrav ist ein stilwidriger Zufall. Mit der antiken Säulenbasilika hat die Liberianische Halle, im Aufriß wenigstens, ebensowenig etwas zu tun wie s. Sebastiano.

Andere Bauten des 4. Jahrhunderts, die dem festen Typus der altchristlichen Basilika sich nähern, behalten zur ebenen Erde die Säule, die gegenüber dem Pfeiler wirkliche Vorteile bietet, bei, scheiden aber den Architrav aus. Die Hochwand spannt sich dann auf Bogen von Säule zu Säule, die letztere erhält, aus der abgeleierten Verbindung mit dem Gebälk gelöst, neues Leben als Teil der Mauer. So sehen wir es in der Halle des Pudens (sta. Pudenziana). Sie ist wohl älter als das berühmte Apsismosaik dort-

selbst, das im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts hergestellt wurde. In dieser Halle war außer den Langseiten auch noch die Portalwand unten von Arkaden (3; oben von Fenstern?) durchbrochen; und zwar war die mittlere derselben zur Betonung der Hauptaxe des Baues weiter gespannt als die seitlichen, ein Motiv, das im 4. Jahrhundert immer wieder kehrt; es ergab sich bei der Verwendung des Mauerbogens wie von selbst, während der Architrav nur selten ein Auseinanderziehen des mittleren Interkolumniums gestattet hatte.

Die Anomalie des Grundrisses — offene Front — stellt die Pudenshalle zusammen mit dem Säulensaal, der sich dem Verfasser nach eingehender Untersuchung [1]) als früheste Gestalt von Alt-s. Clemente ergeben hat: ein oblonger Mittelraum (Länge zur Breite wie 9:4) ist nach Westen durch eine glatte Wand geschlossen, öffnet sich aber nach den andern drei Seiten durch Arkaden auf schmälere Seitenräume: von diesen hat der nördliche nach außen nur unregelmäßige Türen, die wahrscheinlich in Nutzräume führten; der östliche, an der Stirnseite des Ganzen gelegen, öffnete sich durch Interkolumnien auf einen Hof; aus dem südlichen Seitenschiff gingen fünf breite Tore auf einen zweiten Hof hinaus. Die Fenster des Oberbaues konnten an keiner Stelle konstatiert werden. Hier — und vermutlich analog auch in der Pudenshalle — wurden also die konstruktiven Mittel der Basilika für einen Bau verwendet, dem zur Basilika die charakteristischen Elemente fehlen: Apsis, entschiedene Längsrichtung (Alt-s. Clemente hatte bis in ganz späte Zeit zwei Fronten), und Abschluß gegen das Freie.

Wieder einen andern mit den gleichen neuen Mitteln überbauten Grundriß vertritt die konstantinische „Annonahalle“, in deren Reste sta. Maria in Cosmedin [2]) eingebaut ist: vor einer geschlossenen Rückwand stehen mit der Breitseite in der Front drei Säulenreihen, die deutlich Pfeilerreihen vertreten: sie stoßen in Mauerecken

---

[1]) Die seit Sommer 1910 abgeschlossene Untersuchung kann hoffentlich bald vorgelegt werden.

[2]) Die Untersuchungen sind von *Giovenale* veröffentlicht worden im Annuario dell'associazione artistica fra i cultori di architettura, anno 1895. Der Grundriß ist wiedergegeben bei R. Lanciani: The ruins and excavations of ancient Rome (London 1897) p. 523.

aneinander und sind oben durch Bogen und eine niedrige Obermauer zusammengefaßt [1]) — eine antike Logggia dei Lanzi.

Faßt man als das Wesentliche der bisher besprochenen, unter Verwendung von Säulen hergestellten Bauten die systematisierte Wand, so reiht sich ihnen ohne weiters eine Anzahl von Räumen an, die bisher als Architekturwerke kaum beachtet worden sind. Da ist zunächst der von de Rossi auf 317 datierte Saal des Junius Bassus, der im späten 5. Jahrhundert zur Kirche St.' Andrea Catabarbara wurde. Grund- und Aufriß sind kurz vor der Zerstörung (1686) von Ciampini aufgenommen und so die Anlage für die Forschung gerettet worden [2]). Die Dekoration des Innern ist in Bruchstücken und in einer Zeichnung aus dem 16. Jahrhundert erhalten. Darnach war der Saal ein einfaches Mauerrechteck mit Apsis [3]) an der einen Schmalseite und niedriger Vorhalle an der andern. Die Hochwand der letzteren und die der Langseiten sind je von drei großen Fenstern durchbrochen. Die Unterscheidung der Mauer in tragende und auslösbare Teile ist also hier zunächst nur in der oberen Region sichtbar; sie war aber mit Hilfe der Dekoration auch in der unteren Region nachdrücklich durchgeführt: es wechseln hier unter und über den Fenstern, diesen entsprechend, breitere Felder ab mit schmäleren, die durch begrenzende Pilaster als Vertikalen gekennzeichnet sind.

Mit St.' Andrea Catabarbara hat schon Felix Witting das sog. Oratorium der H. Silvia in Zusammenhang gebracht, das bei der Restauration von s. Saba rekonstruiert werden konnte [4]). Hier hat die der Apsis gegenüberliegende Schmalwand unter dem umlaufenden Lichtgaden noch drei Arkaden auf Säulen. — In größerem Maßstab vertritt den gleichen Typus das in Ausgrabung begriffene

---

[1]) Die Halle ist 32 m breit und 18,6 m tief.

[2]) *Ciampini*: Vetera Monimenta (Roma 1690) vol. I. *de Rossi:* Bullettino di archeologia cristiana, 1871, 5ss. — Die Inkrustation wurde geistvoll interpretiert von A. Schmarsow: Der Kuppelbau von sta. Costanza in Rom und der Lichtgaden altchristlicher Basiliken (Leipziger Dissertation 1904), S. 13 ff.

[3]) Die Apsis ist nicht erst nachträglich angefügt worden; in ihr sah man im 16. Jahrh. Reste der Bassusinschrift: de Rossi, l. c. p. 12: in abside seu fornice visitur... mutila inscriptio...

[4]) *F. Witting:* Die Anfänge christlicher Architektur (Straßburg 1902), S. 60. Die Restaurationsarbeit publiziert durch M. E. Cannizzaro in den Atti del congresso internazionale di scienze storiche. Roma 1903, vol. VII. p. 176—192.

Alt-s. Crisogono. Bei dem Zustand der Ruine im Sommer 1910 konnte man feststellen, daß der Raum einschiffig gewesen ist und daß die Apsis von vorneherein zu ihm gehörte [1]; einer Datierung des Baues ins 4. Jahrhundert stellt die Struktur der Mauer nichts entgegen. Höhe und Zahl der Fenster wie Gestaltung der Portalfront waren noch nicht zu erkennen.

Diese drei säulenlosen Monumente sind noch insofern von großer Bedeutung, als sie zwei hochwichtigen Architekturbildern aus gleicher wenn nicht früherer Zeit Glaubwürdigkeit verleihen. Sie schmücken die Schmalseiten des Sarkophags No. 174 im Lateranmuseum [2]. Hier sind Bauten unsers Typs geradezu gehäuft. Von dem, was uns bisher bekannt geworden ist, weicht es ab, daß Fenster auch an einer Apsis herumgeführt sind. Ein anderes Gebäude hat unter den regelmäßigen Rundbogenfenstern der Längswand noch eine Reihe von rechteckigen Oeffnungen, was zur Vermutung Anlaß geben könnte, das Innere sei dreischiffig und die Seitenräume zweigeschoßig gewesen. Alle Darstellungen zeigen die Eigentümlichkeit, daß die Frontwand fast ganz ausgelöst ist: an einem Stück füllen die ehernen Torflügel die ganze Fläche zwischen den Ecken und der Giebelbasis aus. Bei anderen ist eine breite rechteckige Oeffnung in die Front eingeschnitten, über dem Türsturz und im Giebeldreieck sind noch Fenster gelassen. Man mag an der konstruktiven Möglichkeit dieser Gestaltung zweifeln und kann doch die an Alt-s. Clemente und sta. Pudenziana beobachtete Tatsache hier neu bestätigt finden, daß der altchristliche Kirchenraum nicht von vorneherein immer geschlossene Front hatte.

Nicht weniger als viermal ist auf den beiden Reliefs ein Rundbautyp dargestellt, der unter den erhaltenen Denkmälern nicht vertreten ist: turmartige Cylinder mit Kuppeldach und Rundbogenfenstern in der obersten Zone, die durch einen profilierten Friesstreifen gegen die unteren abgegrenzt wird. Einmal sieht man in

[1] Dadurch erledigt sich Dehio's entschiedene Ablehnung des einschiffigen Grundrisses altchristlicher Kultgebäude. s. Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, I. Textband S. 82.

[2] Gute Photographien davon gibt *L. v. Sybel:* Christliche Antike, II. Band (Marburg 1909) no. 82 und 83; im Text erklärt Sybel (S. 276), das auf den Bildern vertretene Christusmonogramm könne ihn nicht abhalten, das Werk für vorkonstantinisch zu halten.

halber Höhe einen zweiten Kreis von rechteckigen Fenstern. Die Türen sind auch hier außerordentlich breit; einmal ist sie von einem mächtigen Halbkreisbogen überspannt.

Die erhaltenen Centralbauten des neuen Stils haben einen entwickelteren, „mehrschiffigen" Grundriß. So das konstantinische Mausoleum — sta. Costanza — an der via Nomentana. Der Mittelraum hat eine vermutlich sehr leichte, unter Verwendung von Tontuben ausgeführte Kuppel auf einem hohen Tambur, der, nach innen und außen ganz glatt wie die Hochwand der rechteckigen Bauten, keine Spur zeigt von Strebepfeilern. Das Fenstersystem ist nach dem gleichen Prinzip gebildet wie in der Basilika: in der Cylinderfläche sind durchgehende Vertikalen gekennzeichnet, unten Säulen, oben den Säulen entsprechende Fensterpfosten; dazwischen ist die Vertikale durch die Dekoration markiert, genau wie im Saal das Bassus [1]). — Ganz analog, aber viel ausgedehnter und nach oben wohl von jeher durch ein Zeltdach (Flachdecke), nicht durch eine Kuppel geschlossen, war sto. Stefano Rotondo. Nach einer Notiz aus dem 15. Jahrhundert [2]) hatte auch hier der Tambur eine bunte Marmorinkrustation, wohl mit ähnlicher ästhetischer Funktion wie die von sta. Costanza. — Als Vertreter des polygonen Centralbaues gehört noch hieher das achteckige Baptisterium des Lateran, wenn man annimmt, daß die Lafréry'sche Aufnahme von 1540 [3]) in der Hauptsache noch den Bau des 4. Jahrhunderts wiedergibt.

So stellt sich uns als konstruktiv-ästhetische Eigentümlichkeit der typischen Bauten des 4. Jahrhunderts dar: die in gleicher Dicke verlaufende Mauer mit organisch begründeter Arkaden- und Fensterreihe. Die statische und die raumbegrenzende Funktion sind durch die Wand selbst ausgeführt, und zwar konzentriert in einzelne Vertikal- und Horizontalstreifen der Wand, die sich in Mauerbogen verbinden. Die Säule ist in diesem System nichts als Ersatz eines Mauerteiles [4]). Will man die Genesis der altchristlichen Basilika

---

[1]) s. *Schmarsow*, l. c. S. 8 ff.

[2]) *R. Lanciani:* Ruins and excavations, p. 359.

[3]) Wiedergegeben z. B. *Cabrol:* Dictionnaire d'archéologie etc. (Paris 1910) II, 418.

[4]) Vgl. *F. Witting*, Anfänge christlicher Architektur, S. 2: „Was... das Verhältnis der Mittelschiffobermauer zu den Stützen anlangt, so gilt als Regel,

und überhaupt die der altchristlichen Architektur nacherzählen, so muß man die Herkunft dieses Wesentlichen, seine Entwicklung aus den Konstruktions- und Schmuckgedanken der vorhergehenden Periode aufweisen.

3. Der klassische Aufriss.

Vergegenwärtigen wir uns, wie die klassische Architektur Raumbegrenzungen konstruierte und zur lebendigen Einheit durchbildete, mit andern Worten, wie sie den Aufriß gestaltete. Sie verfügte über zwei wesentlich verschiedene Elemente: Das eine war die geschlossene Wand, *eine in allen Teilen gleichwertige Fläche*. Sie bildet die tote Folie des Portikus, sie umschließt die Wohnräume des antiken Hauses. Licht erhalten die Räume nur dadurch, daß die dem zentralen Hof zugewendete Seite offen bleibt, entweder ganz, oder als Türe. Eine in der Struktur der Wand begründete Gliederung stellt das Aussparen von Türen nicht dar; sie werden eben dort, wo Zugänge nötig sind, offen gelassen, ohne andern Zusammenhang untereinander als höchstens den der äußerlichsten Symmetrie. Eine willkürliche Felderteilung wird bald durch Bemalung, bald durch plastisch heraustretende Dekoration bewirkt.

Das andere Konstruktionselement war *das Säulensystem*: in regelmäßigen Abständen wurden vertikale Stützen angeordnet und in wenig variabler Höhe vom Boden der lastende Architrav darüber gelegt.

Der Portikus ist die einfachste Kombination der beiden Elemente; schier der ganze Typenvorrat der Antike setzt sich aus mehr oder weniger komplizierten Kombinationen der Säulenreihe mit der Wandfläche zusammen. Es ist wichtig zu betonen, daß auch die im Grundriß und in einem allgemeinen Merkmal des Aufrisses, der Ueberhöhung eines zentralen Teiles, der altchristlichen Basilika ähnlichen Bauten der klassischen Architektur aus jenen beiden Elementen gebildet sind, daß die in sich geliederte Wand damals noch kein Stilprinzip war. Man erinnere sich nur

---

daß beide Teile als eng zusammengehörig gedacht sind, die Mauer nicht etwa als Aufsatz auf die durch eine Horizontale streng geschiedene Kolonnade, sondern beide wie aus einem Stoff gearbeitet".

an den oecus aegyptius des Vitruv. Derselbe hatte ein Parterregeschoß, das aus drei Mauern — die vierte Seite war offen — und vier im Rechteck eingestellten Säulenreihen bestand. Ueber den letzteren war ein zweites Stockwerk aufgebaut: über ihrem Architrav begann ein zweites Säulensystem, auf dem erst die Dachbalken lagen. Die Dächer des Umgangs, der Seitenschiffe, waren Terrassen, die „Fenster" des Mittelschiffes nichts als Interkolumnien [1]).

Die großen Marktbasiliken waren von diesem Aufrißschema nicht wesentlich verschieden, nur waren die Terrassen überdeckt. Ein Münzbild [3]) zeigt so die basilica Ulpia des Trajansforums. Es ist da dargestellt die auf den Hauptplatz gerichtete Breitfront mit ihren drei Portalanlagen; über den vorspringenden Säulengruppen der letzteren sieht man in der Mitte ein Vier-, seitlich Zweigespanne, dahinter ragen Säulen auf; es sind das offenbar die über dem größeren der beiden Säulenkränze des Inneren aufgerichteten columnae superiores; sie bilden mit ähnlichen, auf dem kleineren Säulenrechteck stehenden eine nach innen wie außen offene Gallerie, das obere Stockwerk des Ganzen [3]). — Es gab auch analog aus Säulensystemen in mehreren Stockwerken errichtete Rundbauten, wie ein Münzbild des neronischen Macellum Magnum auf dem Coelius beweist [4]).

---

[1]) *Franz Reber*: Ueber die Urform der römischen Basilika. (Mitteilungen der k. k. Zentralkommission, 1869 II. S. 44). Hier korrigiert Reber seine früher (Des Vitruv zehn Bücher über Architektur übersetzt... Stuttgart 1865, S. 181) vorgelegte Interpretation der Stelle: inter columnas superiores fenestrae collocantur. Früher hatte er gesagt: „es ist klar, daß die oberen Säulenreihen durch Zwischenräume geschlossen sein und den Charakter eines Pseudoperipteros haben mußten". 1869 bemerkt er: „man stellt Halbsäulen oder Pilaster nicht dadurch her, daß man erst Säulen aufführt und dann die Interkolumnien vermauert". — Die nach Vitruv „eingesetzten" Fenster erklärt man am besten als Gitter, die in Metall oder Holz hergestellt den Charakter der Säulen unberührt ließen. Zu vergl. das Vestatempelchen am Forum bei Chr. Hülsen: Das Forum Romanum (Rom 1905) Abb. 97 und 101.

[2]) *T. L. Donaldson*: Architektura numismatica (London 1859), p. 250, no. 67. Die von Donaldson versuchte Rekonstruktion der Basilika (S. 256) ändert die Säulen willkürlich in Halbsäulen um.

[3]) *Konrad Lange*: Haus und Halle (Leipzig 1885) stellt S. 225 ff. zehn Beweise für das antike Vorkommen der Mittelschiff-Ueberhöhung zusammen. Die von Fenstern durchbrochene Hochwand belegt er nicht.

[4]) Donaldson, l. c. no. 72.

Das Aufeinanderstellen von Säulen war immer eine heikle und kostspielige Sache. Vitruv suchte die Schwierigkeit in seiner Basilika für Fanum zu umgehen, indem er das innere Säulenrechteck aus durch beide Etagen greifenden, gemauerten Säulen herstellte und an diese die seitlichen Gallerien anlehnte [1]). Ueber dem Dach der letzteren, zwischen den Kapitellen der hohen Säulen, ergaben sich niedrige breite Lucken wie einst im Tempel zu Karnak. — Die architekturgeschichtliche Entwicklung löste die Schwierigkeit einfacher: sie gab die Säulenkonstruktion auf und lernte die raumbegrenzenden Flächen auf andere Weise bilden. Die erwähnte Basilica Ulpia — selbst eigentlich schon ein Anachronismus — blieb in Rom die letzte ihrer Art [2]). *Der altchristliche Kirchenraum ist nicht eine Auferstehung der antiken Basilika, sondern ein Resultat des langen Suchens nach einem Ersatz.*

4. Aeltere Ersatzkonstruktion: Basilica Julia und Kolosseum.

Eine noch dem ersten Jahrhundert angehörige Ersatzkonstruktion vertritt für den rechteckigen Grundriß die Basilica Julia am forum Romanum, für den Rundbau vertreten den gleichen Aufrißtyp das Marcellustheater und das Kolosseum. Das Wesentliche sind hier Pfeiler mit Halbkreisbogen, in zwei oder drei Stockwerken übereinander gestellt. Diese Systemeinheiten konnten beliebig oft nebeneinander wiederholt werden, wie früher das Interkolumnium. Sie wurden aber von vorneherein nicht als einheitliche Flächen empfunden; sie waren das auch nur gleichsam zufällig; an sich waren sie die Stirnseiten parallel, in den Theatern radial nebeneinander verlaufender Tonnengewölbe; die letzteren trugen im Kolosseum, durch die elliptischen Umgänge durchschnitten, die Sitzreihen; in der Julia bildeten sie die Seitenschiffe: keine einheitlichen Räume, sondern gewissermaßen Torhallen, die vom Forum in den Hauptraum führten. — Um die Gewölbemündungen zur Fläche zusammenzufassen, stellten die Künstler der frühen Kaiserzeit Stockwerk für Stockwerk vor jeden Pfeiler eine Halbsäule

[1]) *Vitruv,* lib. V, 1, 10.

[2]) Die von Lange (l. c. S. 222) vermuteten „Privatbazare in Basilika-Form“ sind nach Gestalt wie nach Entstehungszeit gleich problematisch.

oder einen Pilaster und legten darüber den horizontalen Architrav. Charakteristisch ist es für ihr Empfinden, daß das oberste Stockwerk des Kolosseums nicht wie die unteren aus Bogen und Pfeilern besteht, sondern eine geschlossene, durch Pilaster gegliederte Wand ist: hinter ihr lagen eben keine Radialtonnen mehr, sondern ein flachgedeckter Portikus. Jene rechteckigen Oeffnungen, die man von außen in jedem zweiten Pilasterfeld der Wand sieht, waren nicht Fenster, sondern von innen her als Türen aufzufassen; sie reichten sicher auf den Boden der Gallerie herab und boten, mit Metallgeländern versehen, wie jetzt noch, Gelegenheit zum Ueberblicken der Landschaft. Ihre Verteilung war von innen durch die Korrespondenz mit Interkolumnien, von außen durch die dekorative Pilasterordnung bestimmt; in der Struktur der Wand hatten sie keinen Grund. — Es ist nicht unmöglich, daß in der Julia — Mittelschiff — eine ähnliche „Hochwand" zwischen Prospekt der Gallerie und Balkendecke eingefügt war, wie Hülsen in seiner Rekonstruktion annimmt [1]; für die Beleuchtung war sie aber nicht notwendig, da durch die „Interkolumnien" reichliches Licht durchgelassen wurde. Auf alle Fälle waren die rechteckigen Oeffnungen nach innen wie nach außen von Pilasterordnungen eingefaßt und nicht rhythmisiert, sondern in gleichen Abständen angeordnet.

Sehen wir hier ab von dieser obersten Zone, die eigentlich eine Phase der später zu besprechenden Entwicklung der geschlossenen Wand darstellt. Die von der Julia vertretene Basilika-Ersatzkonstruktion ist etwas wesentlich Anderes als der Mauerorganismus des 4. Jahrhunderts. Die Mauer bildet hier aus sich nicht wie später eine Fläche, sondern wird deutlich als Körper, als kubisches Element empfunden; die Bogen suggerieren nicht die Vorstellung, hier seien funktionslose Teile ausgelöst, die in die Tiefe führenden Tonnen verlangen gar keine füllende Fläche.

5. **Jüngere Ersatzkonstruktion: überwölbte Säle.**

Seit Domitian, und mit wahrer Entdeckerfreude unter Hadrian und zu Beginn des dritten Jahrhunderts wurde der Gewölbebau

[1] *Chr. Hülsen,* l. c. Abb. 17 und 20.

unmittelbarer als bisher auf geschlossene Räume angewendet und dabei ein zweiter Ersatztyp für die antike Säulenkonstruktion entwickelt. Für die Zwecke der Markthalle fand derselbe, scheint es, erst spät, um die Wende des dritten zum vierten Jahrhundert, Benützung, in der Basilica Nova des Maxentius. Die ersten Versuche wurden in Palästen gemacht z. B. in der Domus Domitiani des Palatin, dann in immer größeren Proportionen in Thermen, wo der neue Typ sowohl als Rechteck- wie als Rundbau vertreten ist.

Im Gegensatz zur Julia hatte hier das System der Pfeiler und Bogen in der kunstvollen Ueberspannung des von ihm umgrenzten Raumes selbst, nicht mehr in den nach außen führenden Hallen seinen Grund. Das System brauchte nicht mehr so notwendig mit den in die Tiefe ziehenden Tonnen zusammengedacht zu werden; jetzt vertrugen die vom System markierten Flächen ohne weiters Füllungen, die ihrerseits zum Teil wieder ausgelöst werden konnten. So entstanden in diesen Sälen besonders in den Schildbogen der mächtigen Tonnen und Kreuzgewölbe wirkliche Fenster: sie erhielten die konstruktiv allein richtige Form der Mauerunterbrechung, die des Halbkreisbogens; ihre Reihung wurde durch den Organismus des raumbegrenzenden Elementes bestimmt, nicht durch die angeklebte Dekoration, auch nicht mehr willkürlich für die Nutzzwecke gewählt. Der Eindruck dieser Fenstersysteme mag sich, besonders in der Außenansicht, dem der Bauten des 4. Jahrhunderts oft genähert haben: wenn nämlich die Reliefierung der tragenden gegen die bloß füllenden Teile dadurch aufgehoben war, daß die Pfeiler nach außen nicht über die Flucht der Füllflächen heraustraten. So rekonstruiert S. A. Jwanoff [1]), nach dem Baubefund mit Recht, die Nord-Ostseite der Caracallathermen, Hauptbau, als einheitliche Fläche: die gegen die Ecken hin gelegenen Räume (je drei) ebenso die seitlich ans Schwimmbad sich anschließenden, läßt er durch teils rundbogige, teils rechteckige Fenster beleuchtet sein; jeder Raum hat nur ein Fenster, zentral in die Lünettenwand der überspannenden Tonne gesetzt; von außen ist diese Begründung der Reihenfolge nicht zu erkennen.

---

[1]) Architektonische Studien, Heft 3 (mit Erläuterungen von Chr. Hülsen) Berlin 1898. Tafel 3.

Hier sind die Fenster noch nicht gleich groß und die Reihe ist nicht auf große Strecken durchgeführt. Zu durchgehenden Systemen führte der Rundbau gleicher Konstruktion. Er ist in den erwähnten Thermen besonders vertreten durch das aus der Süd-Westfront vorspringende Caldarium, und sonst noch, sehr konsequent durchgeführt, in einem späten Nymphaeum, der sog. Minerva Medica. In beiden Fällen schlingt sich um den aufragenden Kuppelzylinder ein Kranz von gleich großen Rundbogenfenstern; ihr konstruktiver Sinn ist allerdings gerade nach außen wieder betont durch die als Streben heraustretenden Pfeiler, sodaß die Außenansicht eine ganz andere ist als z. B. die von sta. Costanza.

In zwei sehr späten Vertretern dieses entwickelten Gewölbebaues läßt sich nun plötzlich eine ganz neue Behandlung der Füllmauern beobachten. Bisher hatte, wie gesagt, jeder Bogenschild ein zentral eingesetztes Fenster. In der basilica nova des Maxentius und in der Senatsaula Diokletians ist das ganz anders. Der Hauptraum der ersteren ist wie die großen Thermensäle überspannt von drei sich fortsetzenden Kreuzgewölben; die Seitenschiffe sind gebildet durch je drei, parallel zu einander, senkrecht zur Längsaxe des Hauptraums geführte Tonnen. Während nun in den Schildbogen der Kreuzgewölbe die gewöhnlichen Lünettenfenster ausgespart sind, sieht man die nach außen abschließenden Füllwände der Seitenschiffe von je 6 gleich großen Oeffnungen durchbrochen: in zwei Reihen übereinander angebrachte Fenster, aus unreliefierten Pfeilern und Halbkreisbogen gebildet von solcher Höhe und Breite, daß die Mauer selbst nur mehr aus schmalen Vertikal- und Horizontalstreifen besteht [1]). Das ist genau das System von s. Sebastiano fuori le mura.

Die neue Senatsaula, als st.' Adriano erhalten, war ein einfaches Rechteck, erinnernd an die Frontsäle des Domitianischen Palastes auf dem Palatin. Die Längswände waren nach außen an den Ecken durch mächtige Pfeiler verstärkt, zu vergleichen mit den Mauermassiven, die in der sog. Basilika des Domitian nachträglich in die Ecken gesetzt worden sind [2]). Hier wie dort war

[1]) Die Rekonstruktion Hülsens, l. c. Abb. 122.

[2]) Vgl. *J. Bühlmann* in Zeitschrift für Geschichte der Architektur I. (1908) S. 127.

der Abschluß nach oben ein Kreuzgewölbe. In dem älteren Beispiel war die Beleuchtung durch Lünettenfenster bewerkstelligt; die Wände waren geschlossen und durch angerückte Säulensysteme dekorativ gegliedert. Die Senatsaula hatte weder Lünettenfenster noch Säulen. Ihre Frontwand, wie sie jetzt sichtbar ist [1]), hat ein zweigeschoßiges System von gemauerten Bogen, ähnlich den Füllwänden der Basilica Nova; auch die östliche Langseite zeigt Spuren von einen solcher Organisierung. Anscheinend waren nicht alle diese Arkaden wirklich offen; einzelne haben wohl nur konstruktive Bedeutung gehabt; man wollte die Tragkraft auf wenige Punkte konzentrieren und die Füllungen aus weniger sicherem Material herstellen. — Nach innen überzog die Wände eine Inkrustation, die noch im 16. Jahrundert zum Teil an Ort und Stelle war. Aus einer damals aufgenommenen, von Lanciani aufgefundenen Skizze des A. da Sangallo [2]) ersieht man, daß diese Dekoration eine Teilung der Wand in Vertikale und Horizontale markierte, ähnlich wie die von St.' Andrea Catabarbara und sta. Costanza. Demnach muß man sich die Senatsaula nach dem Prinzip der altchristlichen Architektur beleuchtet vorstellen.

Aus der konstruktiven Logik des Gewölbebaues ergab sich diese Systematisierung der Füllwände nicht: da waren zentral ins Bogenfeld gesetzte Fenster das Natürliche und wie wir sahen auch das Ursprüngliche. Das stilbildende Element des 4. Jahrhunderts muß, da es um 300 schon vorhanden ist, in einem anderen Bautyp des dritten Jahrhunderts logisch sich ergeben haben und von da in den Gewölbebau übertragen worden sein.

6. **Die selbständige Organisierung der Wand.**

Es wurde schon einmal erwähnt, daß die klassische Architektur auch aus der in allen Teilen gleichwertigen Wand Räume gebildet hat; vor allem die Zimmer des Wohnhauses, und nicht

[1]) Vgl. die von Hülsen, Abb. 52 wiedergegebene Ansicht der Fassade von 1572. — Die für diesen Bau verbürgte Stuckverkleidung, Quaderwerk imitierend, hilft die Reliefs des Lateransarkophags 174 interpretieren: die dort dargestellten Gebäude sind ähnlich verkleidet zu denken. Ihr Bautyp ist in Rom nie in Quader ausgeführt worden.

[2]) Abgebildet: Lanciani, Ruins etc. p. 266.

bloß die des ganz anspruchslosen, sodann auch die Cella von Tempeln und große monumentale Säle. Den Stand des Typus etwa in domitianischer Zeit repräsentiert das Augustaeum am Nord-Westfuß des Palatin. Drei gewaltige Seitenmauern ragen davon noch zu bedeutender Höhe auf; von der dünneren vierten, der eine niedrige Vorhalle vorgelagert war, ist nur eine schwache Spur geblieben. Der Raum war breiter als tief; nach oben schloß ihn eine Balkendecke ab. Die Wände hatten in der untersten Zone Nischen, in welchen Statuen von Gliedern der kaiserlichen Familie standen. Man muß sich große Säulensysteme an die Wand hingestellt denken als Grund für die Verteilung der Nischen. Ganz oben in der Südwand sieht man noch jetzt Mauerkanten: eine lange horizontale, die man als Fensterbank interpretieren möchte; seitlich, nahe den Ecken, senkrechte: Fenstergewände? Der obere Abschluß der Oeffnung kann keine Mauer mehr getragen haben; er lag in der Fläche der Decke. Es handelte sich also nicht um eigentliche Fenster: das Licht kam nicht so sehr durch die Wand herein, als über sie weg. Für die Rekonstruktion der Oeffnung sind nur zwei Möglichkeiten denkbar: entweder waren auf das, was als Fensterbank erschien, in den gewöhnlichen Abständen Säulen eingestellt, auf deren Architrav das Dach lag oder in der Mauer standen schmale Pfeiler, denen nach innen, korrespondierend der Gliederung der unteren Zonen, eine dekorative Ordnung vorgestellt war. Eine Organisierung der Mauer war das nicht. Zu einer solchen hätten die Nischen der Parterrezone eher Anlaß gegeben. Man brauchte sie nur mit durch die ganze Mauerdicke greifenden Bogen zu überspannen und konnte so alle Last von ihnen ablenken. Anscheinend verstand man das noch nicht; man hat lieber die Mauer so dick gemacht, daß die Nischen ohne Gefahr ausgespart werden konnten.

Solcher Aufgaben, die systematische Auslösungen der Wand verlangten, gab es im gleichen Raumtyp noch manche. Ein Beispiel bietet das Triclinium der mehrfach erwähnten Domus Domitiani. Es war dies ein sog. Kyzikenischer Saal: wenn die Gäste zu Tische lagen, sollten sie den Blick in einen seitlich am Saal gelegenen Garten genießen, in dem exotische Blumen einen starken Duft verbreiteten und aus dem Wasserkünste herüberrausch-

ten. Die trennende Wand mußte deshalb fensterartig durchbrochen werden. Auch hier wurden Ordnung und Form der Oeffnungen den Säulenreihen angepaßt, die an der Wand standen. — Hieher gehören auch die früher besprochenen rechteckigen Ausgucklöcher in der obersten Etage des Kolosseums, die zentral in die von Pilastern eingerahmten Felder der Wand gesetzt sind. Die Künstler ließen sich immer wieder vom dekorativen System eine konstruktiv wie ästhetische unrichtige Behandlung der Mauerfläche aufzwingen.

Wir können die Proben nicht verfolgen, in welchen das Handwerk, gleichzeitig mit dem Gewölbebau beschäftigt, sich allmählich gewöhnte, Unterbrechungen der Mauer mit dem Halbkreisbogen zu überspannen, auch wo kein anstoßendes Gewölbe den Anlaß bot, und so die Wand in sich zu organisieren. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts ist dieser Prozeß vollendet.

Nach den Forschungen Lanciani's [1]) wurde unter Septimius Severus und Caracalla der vespasianische Archivbau am Forum Pacis — ein Quaderrechteck, das man nicht mehr genauer rekonstruieren kann — nach einem Brand in Ziegelarbeit wieder hergestellt. Ein Teil des restaurierten Baues wurde im 6. Jahrhundert in eine Kirche zu Ehren der hh. Cosmas und Damian verwandelt und ist so erhalten geblieben. Der gegenwärtige Befund und verschiedene Aufnahmen des 16. Jahrhunderts erlauben folgende Angaben über die Gestalt des severianischen Baues. Der lange, flachgedeckte Raum hatte in der obersten Zone aller Wände große, nur von schmalen Pfeilern getrennte Fenster mit Halbkreisbogen. Die mittlere Zone wie auch die untere waren geschlossen; im 16. Jahrhundert sah man aber wenigstens in der mittleren Halbkreisbogen eingelassen, deren Füllung nicht ausgelöst war. Ihre Aufgabe war offenbar, wie wir es an der diokletianischen Senatsaula beobachtet haben, den Druck der darüber liegenden Wand auf einzelne Punkte abzuleiten. Auch in der Dekoration ist der Archivsaal das Vorbild der Senatsaula. Die bis dahin üblichen Säulenreihen sind als Zeichnungen einer Marmortäfelung in die Flächen gelegt. Sie sind hier aber noch nicht rhythmisiert: unter

[1]) Degli antichi edifizii componenti la chiesa dei ss. Cosma e Damiano. im Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma a. X° (1882), 29 ss.

jedem Fensterpfeiler war, wie die Aufnahmen des Ligorio beweisen, nur eine einzige Säule angegeben, während in der Inkrustation der Senatsaula wie noch später in der Halle des Junius Bassus jedem Pfeiler zwei gezeichnete Pilaster entsprachen, einer jeder Kante.

Der severianische Bau stimmt in der Konstruktion völlig mit den typischen Bauten des 4. Jahrhunderts überein. Der handwerkliche Kunstgriff, die glatte Mauer aus nicht gleichwertigen Teilen zu formen, ist hier schon einheitlich durchgeführt, aus ihm ist ein logisches, sprechendes Ganze entwickelt. Der Kunstgriff selbst führt zurück:

einerseits auf die Aufgaben, die sich ergaben bei der traditionellen Gestaltung von Räumen aus toten Wänden und bei ihrer ebenfalls überkommenen Dekoration durch Interkolumnien,

anderseits auf die im Gewölbebau gewonnene Einsicht, daß die richtige Form der Mauerunterbrechung — sei es, daß diese Durchgänge schaffen, sei es daß nur Material gespart werden soll — die Arkade ist.

Die Befreiung dieser selbständig gegliederten Mauer vom Säulensystem und vom Gewölbe und ihre Erhebung zum Stilprinzip ist die künstlerische Tat der ausgehenden Antike. Das Christentum hat das Verdienst, durch seine zahlreichen Bauaufträge Gelegenheit gegeben zu haben zur allseitigen und schließlich erschöpfenden Anwendung des Gedankens.

Der Umstand, daß der in ss. Cosma e Damiano erhaltene Bau in eine Brandruine eingeflickt ist — vom vespasianischen Quaderwerk stehen jetzt noch beträchtliche Stücke — läßt schon vermuten, daß diese Probe nicht der „Schöpfungsbau" des neuen Stiles ist. Vermutlich ist dieser dritte Ersatztyp für den klassischen Aufriß gleich in vielen Nutzbauten verwendet worden. Nur der Zufall hat uns gerade jene Flickarbeit als ältestes Exemplar der Gattung aufbewahrt. Es sind auch wirklich in Rom noch zwei nicht viel jüngere Bruderbauten, dank ihrer frühen Umwandlung in Kirchen, erhalten. Sie wurden als solche schon von Ciampini erkannt; Lanciani und Grisar haben die Verwandtschaft aufs Neue betont, Grisar mit der sehr richtigen Bemerkung: „sie verdienen mehr

Beachtung in der Geschichte des Cultus und der Architektur als ihnen bisher zu teil wurde“ [1]).

Es sind das die jetzigen Kirchen sta. Croce in Gerusalemme und sta. Balbina; ursprünglich einfache Rechtecke, nachträglich durch Apsiden ergänzt. Lanciani hat die Baukomplexe, denen sie angehörten — horti Variani und domus Cilonis — auf Grund von Inschriftfunden mit dem Kaiser Septimius Severus in Zusammenhang gebracht; sicher sind sie nicht früher entstanden als dieser Name angibt, aber wohl auch nicht viel später.

Sta. Balbina öffnete sich nur durch obere Fensterreihen; darunter bemerkte aber schon Ciampini „arcuum vestigia“, Entlastungsbogen in zwei Zonen den Fenstern korrespondierend. Also eine fömliche Kopie des Archivsaales.

Sta. Croce, in den Dimensionen fast identisch mit dem ältesten Exemplar, hatte unter den Fenstern, bis zum Boden reichend, dichte Reihen von Torarkaden, deren Füllungen ohne Ziegelverband mit den Pfeilern hergestellt wurden: vielleicht sind sie überhaupt erst nachträglich eingestellt worden. Ob dann die Tore seitlich in geschlossene Räume oder auf Höfe führten, ist jetzt nicht festzustellen. Eine Zeichnung des jüngeren Sangallo [2]) verbürgt für den Mittelraum das neue Dekorationsystem: Marmortäfelung.

Wie gesagt, es ist reiner Zufall, daß uns aus dem 3. Jahrhundert gerade diese drei Vertreter des neuen Bautyps erhalten sind. Es ist durchaus anzunehmen, daß derselbe alsbald dem Gewölbebau eine große Anzahl von Bauaufgaben streitig gemacht hat.

Jetzt tritt die Vermutung Sybels in ein neues Licht, daß die früher erwähnten Stadtbilder des lateranischen Sarkophags 174, die man als architekturgeschichtliche Dokumente kaum überschätzen kann, v o r k o n s t a n t i n i s c h seien. Eines der dargestellten Gebäude

---

[1]) *Ciampini*: Vetera Monimenta I. cap. XI. Hier wird als weitere Analogie erwähnt: „etiam extra urbem via Tiburtina vidi semidirutam basilicam s. Symphorosae (ut fama fert) olim dicatam, cuius fenestrae in latitudinem et longitudinem insignem extendebantur“. 1878 konnte man von diesem Bau noch den Grundriß feststellen; darnach waren die Schiffe ähnlich wie in s. Sebastiano f. l. m. durch Pfeilerarkaden verbunden. s. Bull. crist. 1878, 75 ss. — Lanciani: L' Itinerario di Einsiedeln, (Milano) 1890 p. 58 s und Tav. II. — Grisar l. c. I. S. 387.

[2]) Uffizien n° 899 [Lanciani, Ruins, 399].

ist durch das Christusmonogramm als christlich gekennzeichnet: vielleicht haben die Gläubigen in den langen Friedensperioden des 3. Jahrhunderts für ihre Kultgebäude diesen Typ in seiner auf den Reliefs anscheinend allein vertretenen einschiffigen Form verwendet? Die Kirche hätte dann den neuen Stil schon bei seinem Erscheinen adoptiert und nach ihrer eigenen Befreiung ihn groß gezogen. Die Ausweitung des Grundrisses durch Seitenschiffe und eine Apsis, die Einstellung von Säulen in das Mauersystem [1]) — endgiltig vorgebildet in diokletianischen Bauten zu Salona und vielleicht auch in Rom — die Einfügung von historischen Bildern in die dekorativen Felder — all das wären von christlichen Künstlern vollzogene Erfüllungen der vom sich entfaltenden Gottesdienst gestellten Bauaufgaben, konsequent entwickelt aus dem von vorneherein gut christlichen Stilprinzip heraus.

Der Beweis für diese frühe Christianisierung des neuen Stiles wird geführt sein, wenn es gelingt, die von Sybel anscheinend auf Grund plastischer und ikonographischer Kriterien angegebene Entstehungszeit der Reliefs sicher zu stellen. Schon jetzt muß man indes aufhören, die altchristliche Basilika als Produkt eines konfusen Eklektizismus hinzustellen, oder als archaistische Wiederbelebung der seit 200 Jahren nicht mehr gepflegten Markt- oder Privatbasilika klassischen Aufrisses.

Die altchristlichen Kultgebäude, rechteckige und zentral angelegte, sind wie die auf gleicher Stufe stehenden Profanbauten auf natürlichem Weg entstanden: nicht aus dem Geist des Christentums heraus — der religiöse Glaube erfindet keine Baustile — sondern sie sind von Künstlern geschaffen worden, welche in der handwerklichen Errungenschaft des Gewölbebaues, der Arkade und dem Rundbogenfenster, ein Stilprinzip für die Durchbildung der flächenhaft verlaufenden Mauer erkannten und es ausnützten.

---

[1]) Die Entwicklung des Bogens auf Säulen wurde wiederholt studiert, so von Rob. v. Schneider in: Alb. Ilg: Kunstgeschichtliche Charakterbilder aus Oesterreich-Ungarn (Wien 1893) S. 44.

XVIII.

Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst.

Von

Dr. JOSEF STRZYGOWSKI

Professor an der K. K. Universität Wien.

Bei Arbeiten im Gebiete der Kunstgeschichte des Islam stoße ich in dem grundlegenden Geschichtswerke von A. Müller „Der Islam im Morgen- und Abendlande" I. S. 283 auf eine Stelle, die lautet: „Anstatt auf den Islam zu lästern, weil er sich schnell erschöpft hat, sollten wir dankbar sein, daß er für uns der Vermittler griechischer Wissenschaft und morgenländischer Bildung zu einer Zeit gewesen ist, wo das Königreich Deutschland zu dem Kalifat von Cordoba etwa in dem Verhältnisse stand wie heutzutage Rußland zu Frankreich". Die im Jahre 1885 geschriebene Stelle ist auch sonst heute noch für den neueren Kunsthistoriker und christlichen Archäologen interessant. Es handelt sich dort um die Verteidigung des Islam und seiner segensreichen Wirkung gegenüber wohlgeschulten aber greisenhaften, nach den Bedürfnissen des Volkes nie fragenden Bureaukratien, unhaltbaren kirchlichen Verhältnissen und vielfach raffinierten, aber von keiner höheren geistigen Regung belebten Zivilisationen, wie man sie in Byzanz sowohl wie in Persien um die Zeit Muhammeds vorfand. Unter solchen Umständen mußte, meint Müller, das kühn zugreifende Arabertum auf die schläfrigen Reste der Perser, Aramäer und Kopten auffrischend wirken. Als im Westen die Germanen das römische Reich in Stücke schlugen, war es leider nicht ähn-

lich gegangen: Die beteiligten Völker waren in einen recht gesunden Winterschlaf versunken, aus dem sie erst die Frühlingsblüte des jungen Islam aufrüttelte. Soweit Müller.

In solchen Gedankenkreisen etwa trifft mich die Einladung des Kollegen Dölger, mitzuwirken an einer Festschrift für unser aller Freund und Stütze, den deutschen Hausvater bei St. Peter, Mons. de Waal mit einem Aufsatz über das Thema „Die Bedeutung der Verlegung der Reichsresidenz nach Konstantinopel für die Entwicklung der christlichen Kunst“. Im ersten Augenblick war mir die Störung meiner durch Verlagsverpflichtungen dringend gewordenen Arbeiten nicht angenehm. Nach ein paar Stunden schon wirkte das alte, liebe, römische Milieu; ich kehre von einem weiten Fluge aus den unermeßlichen Gebieten des asiatischen Kulturkolosses für einen Augenblick zurück nach Rom und lade Freunde und Gegner zu einer kurzen Ueberlegung ein. Wie nahe liegt doch von Rom aus gesehen, in der Zeit zwischen Christus und Muhammed die westliche Kulturgrenze: Spanien, Gallien, die britischen Inseln, Gebiete, die vom Mittelmeer aus kolonisiert, von Hellas und Rom kultiviert wurden, aber in der Weltlage zur Zeit Konstantins für sich doch eigentlich noch wenig bedeuteten. Es ist vielmehr verständlich, daß Konstantins weltumwälzende Pläne nicht zuletzt auf gallischem Boden ausreiften, und er gerade von dort, d. h. vom Standpunkte eines im Augenblick Außenstehenden aus seinen Blick über Rom hinweg besorgt nach dem Osten richtete. Wenden wir uns auf unserer römischen Warte doch nur selbst einmal nach dem Osten! Die Verhältnisse lagen damals anders als heute, wo wir mit Herablassung auf die asiatische Küste und die Ländermasse dahinter herabblicken. Der Orient im weitesten Sinne, Asien befand sich damals, in seiner Gesamtheit betrachtet, vielleicht im Zustande seiner höchsten kulturellen Blüte. Wenn der Blick überhaupt erst einmal die unendliche Ferne bis Indien und China hin zu durchdringen gelernt hat, merken wir, daß Rom sich ja fast am Westende des ungeheuren Ländergebietes der Kultur im Zeitalter Konstantins befindet. Es gibt damals noch gar nicht recht, von Rom aus gesehen, einen bedeutenden Westen, die entscheidende Kulturwelt liegt mehr denn je ganz im Osten. Der Schauplatz des Kulturaustausches in griechisch-römischer Zeit, das

Mittelmeer, bildet jetzt nur noch den unmittelbaren Vordergrund. Erst mit Alexandria, Antiochia und Kleinasien beginnt das feste Land der damals in den Ideen ausschlaggebenden Welt. Und was mündet in diesen Stadtgebieten nicht alles an großen asiatischen Verkehrsadern aus! Alexandria lag in dieser neuen Welt nicht mehr so günstig wie vorher, als noch die Mittelmeerkultur entscheidend war. Jetzt drängte alles mehr auf jene kilikische Ecke, in der Antiochia herrschte und Marco Polo später seinen Vorstoß nach Asien begann. Dort mündete ein Arm der großen Schlagader, die von Indien, Ostasien und Transoxanien durch Persien in die Enge zwischen der syrischen Wüste und dem kaspischen Meere führte. Der andere Arm ging nach Kleinasien und dem schwarzen Meere. Auf diesen Wegen drang die große asiatische Kultur nach dem Mittelmeerbecken und dem Norden vor. Der Hellenismus hatte diese Wege bereits seit Jahrhunderten erschlossen als Konstantin endlich mit Bezug auf das Reichszentrum die Folgerungen daraus zog. Beachtet man nur diese Seite der neuen Weltlage, dann wundert man sich, daß die Kaiser ihre Residenz nicht längst wie Licinius [1]) nach Antiochia verlegt hatten.

Es muß damals auch schon eine starke Witterung für die Dinge bestanden haben, die sich von einem zweiten Einfallstore Asiens aus nach Europa vorbereiteten. Die Kultur freilich ging im Allgemeinen den langsamen Weg des chinesischen Seiden- und indischen Edelsteinhandels, Persien erntete da die Früchte des Zwischenträgers. Die schäumende Ueberfülle der landsuchenden zentralasiatischen Reitervölker aber schlug einen kürzeren Weg durch die Pforte zwischen Ural und Kaspi ein. Hunnen, Avaren, Bulgaren, Magjaren stürzten sich hierdurch auf Europa, Türken und Mongolen fanden den Süd- wie den Nordweg bereits ausgetreten.

Wir befinden uns auf römischem Boden und haben die Zeit Konstantins im Auge: wird den Kollegen, die mit Vorliebe ausschließlich den Westen gelten lassen, nicht bang, wenn sie dieses das frühe Mittelalter beherrschende Schauspiel einer großen, uralten Kultur mit drohenden Kriegswolken im Hintergrunde vom Osten

[1]) Seine Soldaten feierten, wie mir Kollege Dölger mitteilt, in Moesien das Neujahrsfest von Antiochia am 18. November.

auf Europa heranziehen sehen? Und verstehen sie vielleicht jetzt wie recht Müller mit seinem Urteil über den Islam hat: während Europa verschwindet in den Staubwolken, die von asiatischen Rossen und den vor ihnen herjagenden germanischen Völkern in den Gebieten der alten Mittelmeerkultur aufgewirbelt werden, bleibt der Orient frei davon und bald setzen sich die Araber in das warme Nest der mesopotamisch-persischen Kultur mit ihren vorgelagerten Küsten in Syrien und Aegypten. Sie erringen leicht vom Süden her, was im Norden durch den auf Rom vorstoßenden germanischen Keil verhindert wurde: Die asiatische Weltherrschaft. Wie wäre es geworden, wenn bald nach Konstantin unter den Germanen ein politischer Kopf durch einen autochthonen religiösen Funken Einheit in die vorwärts drängenden Massen oder Karl Martell den Islam nicht zum Stehen gebracht hätte?

Am Anfang dieser großen, ereignisreichen Zeit, die Dramen brachte und Epen vorbereitete, wie einst als sich die mykenäische Kultur des Mittelmeeres in die griechische umsetzte, am Eingangstore dieser Zeit, in der Rom und das Mittelmeer in ihrer Bedeutung zurückgedrängt wurden, steht die Gestalt des großen Konstantin und die Tatsache der Verschiebung des Reichszentrums nach dem Osten, nach Konstantinopel. Wie klein erscheint seinem Eingreifen gegenüber der Standpunkt, von dem aus man heute noch gern wegleugnen möchte, daß es im Osten überhaupt etwas zu suchen gebe, und in allem und jedem Rom der gebende Teil gewesen sei. Wie unverantwortlich schaden doch die Universitätslehrer, die heute noch in diesem Sinne dozieren und die Arbeiten der heranwachsenden Generation leiten, als wenn die Kunstgeschichte des Mittelalters dazu da wäre, den ererbten Glauben an die unversiegbare Schöpferkraft Roms und Italiens auf dem Gebiete der bildenden Kunst darzulegen und zu zeigen, wie von dort allein aus der Norden in das Geleise seiner Entwicklung kam. Wenn Mons. Wilpert in Rom ausschließlich römische Denkmäler, das Institut für österreichische Geschichtsforschung in Wien und der deutsche Verein für Kunstwissenschaft in Berlin ausschließlich die Monumente ihres eigenen Kreises veröffentlichen, dann kann ich das nur begrüßen. Wenn aber Gelehrte und Institute ähnlicher Art sich gleichzeitig bei Bearbeitung des aufge-

brachten Materials in völliger Unkenntnis der Denkmälerwelt des Orients gefallen, dann halte ich ihr Wirken, soweit das Mittelalter in Betracht kommt, für bureaukratisch bequem und dilettantisch einseitig, zudem schädlich in dem Sinne, als es garnicht erkennen läßt, welche Großtat die Kirche in der allmähligen Abwehr des Orients und die Germanen durch die Emanzipation vom Oriente in der Renaissance Europas seit dem XIII. Jahrhundert geleistet haben. Denn darüber dürfen wir uns nicht täuschen: Die Schachzüge Konstantins, d. h. die Annahme des Christentums und die Verlegung der Reichsresidenz, haben Europa, dessen Hort einst Hellas und dann Rom waren, an den Rand des orientalischen Abgrundes gebracht. Konstantin ist dem Oriente auf halbem Wege entgegengekommen und hat so den Uebergang von der griechischen Mittelmeerkultur zum asiatischen Grundcharakter des Mittelalters wenigstens im Süden schmerzlos vollzogen. Ich will mit diesem Urteile lediglich meine Erfahrungen auf dem Gebiete der bildenden Kunst aussprechen und überlasse es anderen nachzuprüfen, ob das auch für andere Kulturgebiete gilt.

Inzwischen ist die Forschung über Wesen und Rolle der Kunst von Konstantinopel seit 1889, in welchem Jahre ich dort arbeitete, wesentlich vorgeschritten. Zwar der Boden von Stambul selbst ist nach wie vor für die Arbeit des Spatens verschlossen geblieben[1]; aber die Denkmälerwelt, die wir kennen müssen, um über die Zeit der Konstantin, Theodosius und Justinian arbeiten zu können: Kleinasien, Armenien, die Osrhoëne, Mesopotamien, Syrien und Aegypten hat sich über die bahnbrechenden Arbeiten de Vogüés hinaus weit aufgetan. Wir können heute anfangen, die auf dem Boden Konstantinopels aus den ersten Jahrhunderten nach seiner Gründung nachweisbaren Kunstformen auf ihre Herkunft hin zu untersuchen. Welche Zeit und welchen Kampf hat es gekostet, bis sich in der Frage „Orient oder Rom“ eine Klärung eingestellt hat und wir nach Ueberwindung der von der Gewohn-

[1]) Die Verhältnisse haben dafür in den etzten Jahren vielleicht noch schlimmer gelegen als vorher. Man vergleiche die Leidensgeschichte des russischen archäologischen Instituts bei seinen Arbeiten in der Imrachor Dschami in den Izvjest.ja XIV (1909) S. 131—132, 135—153, 181—183 und XV (1911) S. 250—257. Die ausfü.rliche Publikation ist in Bd. XVI zu erwarten.

heit geschaffenen Klippen vereint weiterarbeiten können! Nicht anders ist es jetzt in der Frage „Orient oder Byzanz". Das Interesse für derartige Dinge wird ja leider gewöhnlich erst wach, wenn sich zwei Gelehrte streiten. Und dieser Fall liegt jetzt glücklicherweise auch in dieser Sache vor. Wie Wilpert u. a. für Rom eintreten, so gibt es jetzt eine Partei, die Konstantinopel zu halten sucht.

Es stehen sich zwei Meinungen gegenüber, die eine des Philologen Heisenberg [1]), der die hellenistische Kultur als allein maßgebend für das neue Byzanz hinstellt — auch in der bildenden Kunst — und meine eigene, nach der in Konstantinopel über den Hellenismus als natürlichen Untergrund hinaus der orientalische Einschlag entscheidend gewesen ist. Ich habe mich wiederholt gegen Heisenberg geäußert [2]). Die neuen Handbücher über byzantinische Kunst von Diehl und Dalton schließen die Debatte m. E. dadurch, daß sie meine Ueberzeugungen vertreten, zur Genüge klar ab [3]). Was ich an dieser Stelle ausführen möchte, betrifft lediglich die ungeheure Kulturmasse Gesamtasiens und das — vom Standpunkte des Kunsthistorikers gesehen — grelle Streiflicht, das durch die Entstehung der islamischen Welt auf die Jahrhunderte voraus liegende Gründung Konstantins zurückfällt. Ich habe absichtlich ein Zitat aus A. Müller an die Spitze gestellt.

Wir sind gewöhnt, Tatsachen wie die Entstehung von Konstantinopel vom europäischen Standpunkte aus zu beurteilen. Von Asien aus gesehen wird damit den Riesenkulturen, die in China, Indien und Vorderasien neben und in teilweiser Verschmelzung mit der griechischen Mittelmeerkultur herangereift waren, eine Einfallspforte ersten Ranges nach Europa zu geschaffen. Der Hof mit seinen Luxus- und Prunkbedürfnissen streckte dort dem asiatischen Koloß einen Finger entgegen und war im Handumdrehen mit Haut und Haaren kulturell unterjocht. Die Gründung von Konstantinopel ist das greifbarste jener Anzeichen, die ich unter dem Schlagworte „Hellas in des Orients Umarmung" zusammen-

[1]) Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XXIII, 196 f.

[2]) Amida 131 f.

[3]) Vgl. dazu Bréhier, Études sur l'historie de la sculpture byzantine (Missions scientifiques n. s. 1911).

gefaßt habe [1]). Hätte nicht gleichzeitig das Christentum mit seinem stark hellenistischen Einschlage gesiegt, so würde die bildende Kunst schon seit dem 4. Jahrhundert mehr als es ohnehin geschah die Formen der späteren islamischen angenommen haben. Dadurch, daß man im Kult beim Hause der Gottheit blieb — trotzdem dieses zugleich Versammlungsraum wurde — und den Himmel wie in Hellas und Indien entgegen dem semitischen Teil Vorderasiens, mit anthropomorphen Gestalten füllte, wurde die Bewegung von dem Pol hinweggerissen, der für uns Abendländer erst viel später im Islam künstlerisch sichtbare Gestalt annahm.

Entstehung und Erfolg des Islam dokumentiert, daß das hellenistisch angehauchte Christentum der Kirche, wie es sich allmählich für den Osten siegreich am Kaiserhofe von Konstantinopel konzentrierte, seinen reinrassig orientalischen Gegner nicht überwunden hatte, der zündende Funke der Religionskämpfe des IV.—VI. Jahrhunderts vielmehr unter der Asche weiterglomm. Das gilt auch auf dem Gebiete der bildenden Kunst. Was im Ausgange der römischen und bei der Begründung der byzantinischen Welt nicht gelungen war, den Orient vollständig zum Sieger über die hellenistische Kultur des Mittelmeeres zu machen, das gelang nach der kurzen Uebergangszeit der Omajaden von Damaskus im Wege des Islam mit dem Emporkommen von Bagdad. Damals kam, wenn auch in neuer Form, die persische Großmacht obenauf, die es kulturell nicht nur mit Rom, Byzanz und dem Mittelmeere, sondern vor allem auch mit China, Indien und den türkischen Stämmen Zentralasiens zu tun hatte. Ueber diese Bedeutung Persiens, das man gern zu einer Art Ableger von Byzanz machen möchte, statt von seiner eigenen auf hellenistisch-altorientalischem Boden erwachsenen Eigenart auszugehen [2]), werden die Arbeiten der nächsten Jahre die erwünschte Aufklärung bringen. Ich habe in meinem Teile des Amida-Werkes darauf hingewiesen, wie bedeutend die Rolle der Gebiete von Edessa, Nisibis und Amida für die Entwicklung der christlichen Kunst gewesen ist. Im Islam siegt der Süden, mit Bagdad kommt in seiner Kunst nicht

---

[1]) Münchener Allg. Zeitung, Beilage 40/1 vom 18. und 19. II. 1902.

[2]) Vgl. über diese Kampfstellung die beiden ersten Bände der Zeitschrift „Der Islam".

die hellenistische Kunst des Mittelmeeres oder Byzanz zur Geltung, sondern die hellenistisch beeinflußte Kunst der Parther und Sassaniden, bald auch Strömungen, die von den persischen Ostreichen zwischen Indien und Transoxanien ausgegangen waren.

Ich sage das alles an dieser Stelle, weil die christlichen Archäologen werden anfangen müssen mit diesen Dingen, auch der islamischen, indischen und chinesischen Kunst Fühlung zu nehmen. Sie verstehen sonst manche eigenartige Strömung in der eigenen christlichen Kunst nicht. In dieser Richtung seien heute Fingerzeige gegeben, die vorläufig eine Ahnung von der prinzipiellen Bedeutung dessen geben mögen, was vom konstantinischen Konstantinopel unter späteren byzantinischen und türkischen Schichten begraben liegt.

I. *Persien.* Für den persischen Einfluß, wie er in Konstantins Zeit hervortrat und bei der Begründung Konstantinopels stärker als sonst irgendwo im Gebiete des Mittelmeeres zur Geltung gekommen sein dürfte, legen die anderwärts erhaltenen Bauten Konstantins Zeugnis ab. Die fünfschiffige Basilika von Bethlehem mit ihrem eigenartigen Chorschluß zeigt in ihren Langhausmosaiken aus dem XII. Jahrhundert dekorative Motive, die auf persische Vorläufer aus der Zeit Konstantins d. Gr. zurückgehen werden [1]. Aehnlich deutlich sind die persischen Spuren in Costanza bei Rom. Vielleicht, daß selbst in der Architektur, in der die Anwendung von Doppelsäulen — eines typisch persischen Motivs — auffällt, Elemente dieser Art stecken; das läßt sich heute noch nicht erkennen. Sicher aus dem Geiste des syro-persischen Hellenismus heraus entstanden sind die Mosaiken [2]) des Umganges, und neuerdings ist durch die Aufnahmen Grünwedels aus dem Turfan die Annahme naheliegend geworden, daß auch die verlorenen Kuppelmosaiken mit ihrem aus Kandelabermotiven hervorwachsenden Rankengeschlinge auf persische Anregungen zurückgehen. Ein Deckenbild in einer der Höhlen von Sorcuq nimmt sich aus wie eine weitere

[1]) Vgl. darüber in der neuen Wiener periodischen Publikation „Werke der Volkskunst“ erstes Heft 1913 meine Arbeit „Eine armenische Stickerei aus der Bukowina“.

[2]) Vgl. Jahrbuch der kgl. preuß. Kunstsammlungen XXIV (1903) S. 151.

Zeichnung nach den verlorenen Kuppelmosaiken von S. Costanza [1]). Die Annahme eines persischen Einschlages in die altchristliche Kunst zwingt sich auch sonst auf; dafür hier ein Beispiel.

Ich habe „Orient oder Rom" Taf. III und S. 65 f. eine Holzskulptur aus Aegypten veröffentlicht (Taf. XX), die im Kreise der altchristlichen Kunst, soweit wir sie vom Abendlande aus kennen, recht fremdartig wirkt. Ich schlug vor, ihre Darstellung „Vertreibung der Barbaren von der Feste des Glaubens" zu nennen. Das Stück wirkt so stark in abendländisch mittelalterlichem, sagen wir „gotischem" Geiste [2]), daß es dem Archäologen schwer wird, an seine altchristliche Provenienz zu glauben. Und doch ist diese unzweifelhaft und erklärt sich — ich möchte gerne sagen, sehr einfach, was aber den meisten wahrscheinlich erst nach Jahrzehnten einleuchten wird — dadurch, daß diese Darstellung aus dem Geiste der persischen Christenheit geboren ist.

Dargestellt ist eine Burg oder Stadt. Inmitten ihrer Mauern öffnet sich ein rundbogiges Tor, über ihnen war eine Balustrade angebracht. Man findet über dem Rundturme links vom Tore noch einen kleinen, säulenförmigen Baluster erhalten. Diese Balustrade verband zwei seitliche, heute zum größten Teil weggebrochene Türme, deren Abschluß ich „Orient oder Rom" S. 72 nach einer Elfenbeinschnitzerei im Louvre (ebenda Abb. 30 und 31) zu ergänzen vorschlug, d. h. mit je einem Erker, der sich nach vorn öffnete und die Köpfe von Zuschauern sehen ließ. Genau diese Einteilung nun finde ich auf einer sassanidischen Silberschüssel (Taf. XXI) im Besitz der kais. archäologischen Kommission in Petersburg wieder, die auf der Münchener islamischen Ausstellung unter Nr. 2969 weiteren Kreisen bekannt wurde [3]). Die Mitte der Schale nimmt eine Burg ein, unten mit dem Portal, darüber mit einem zinnengekrönten Wehrgang, der seitlich in erkerartigen

---

[1] Vgl. Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan S. 207 und meine Recension dieses Werkes in der Ostasiatischen Zeitschrift 1913.

[2]) Was ich meine, wird manchem vielleicht klar werden, der Dieulafoy, Le château Gaillard et l'architecture militaire au XIII[e] siècle durchliest.

[3]) Abb. im Burlington Magazine LXXXIX (Aug. 1910) pl. I (danach meine Abbildung) und Sarre-Martin, Die Ausstellung von Meisterwerken muhamed. Kunst in München 1910 II Taf. 122.

Vorsprüngen endet, worin je ein Kopf erscheint. Auf der Plattform dieses Unterbaues stehen auf der ägyptischen Holzskulptur wie auf der persischen Silberschale hinter der Balustrade kleine Figürchen. Mehr noch: auf beiden Stücken wächst aus diesem Unterbau ein hoher Mittelteil heraus, auf dem in der Silberschüssel Soldaten erscheinen, wie auf dem Wehrgange der Holzskulptur. In beiden Fällen handelt es sich überdies gleicherweise um die Abwehr von Reitern, die vor bezw. neben der Burg erscheinen.

Ich verliere kein Wort darüber, daß das beiden Darstellungen gemeinsame Bauschema in dem einen Falle in rein persisch-sassanidischer Art, im andern in der Art der spätantiken Mittelmeerkunst ausgeführt ist. Es handelt sich um eine feste Burg, aus deren Mitte ein Turm aufragt, wie er im Orient als Wohnturm und in Kriegsnot als Zufluchtstätte für die Unterbringung von Schätzen und Menschen üblich war. In der hellenistisch-christlichen Holzskulptur ist diese Zufluchtstätte symbolisch umgebildet. Die persische Silberschüssel wird dem Anfange der sassanidischen Epoche, etwa dem III. Jahrhundert zugeschrieben. Die hellenistische Holzskulptur habe ich seinerzeit nach Analogien etwa in das IV. Jahrhundert datiert. Wollte ich den vorliegenden Bautypus weiter verfolgen, so müßte ich den entsprechenden Teil eines eben erschienenen Buches neu schreiben, das, ohne unsere beiden Denkmäler zu berücksichtigen, die Entwicklung des Schemas auf italienischem Boden durch das Mittelalter hindurch bis auf die Renaissance verfolgt, Bernhard Patzaks ersten Band der umfassenden Publikation über „Die Renaissance- und Barockvilla in Italien“ [1]). Da aber Patzak selbst schon sehr reiches Material gebracht und auf Grund jahrelanger Forschungen erkannt hat, daß der Typus orientalischen Ursprunges ist, so kann ich mir die Mühe für den Augenblick wohl ersparen. Es fügen sich hier die Glieder zwanglos zu einer geschlossenen Kette zusammen. Der christliche Archäologe orientiert sich über die einschlägigen Fragen am besten durch einen vergleichenden Blick auf Giottos Deckenbild, das Gelübde der Keuschheit darstellend, in der Unterkirche von S. Francesco in Assisi. Den Weg, den ich gegangen bin — von Persien nach

[1]) Bd. I, Palast und Villa in Toscana I. Buch. Die Zeit des Werdens.

Aegypten und dem Mittelmeer — führt eine Nachricht zurück, die ich schon „Orient oder Rom“ S. 84 herangezogen habe, wonach ein persischer Satrap in Rom das Bild eines Kampfes malen ließ, auf dem die Vertreibung und Flucht der Barbaren dargestellt war [1]). Wir werden anfangen müssen, nachdrücklich damit zu rechnen, daß die christliche Kunst auf persischem Boden frühzeitig eigenartige Formen annahm, die von Edessa und Nisibis aus in die Mittelmeerkunst Eingang fanden. Ich habe das schon für den Christustypus vermutet [2]) und bin überzeugt, daß die in Konstantinopel vorwiegend zur Geltung kommenden Bildtypen im wesentlichen die persisch-aramäischen sind. Für die Baukunst möge man meine Arbeit „Amida“ nachlesen [3]), für die Dekoration „Mschatta“. Auf letzterem Gebiete war der persische Einfluß durchschlagend, in Konstantinopel vor allem auf dem Gebiete des Kunstgewerbes, weil dort am Hofe das Luxusbedürfnis am stärksten war. Dieser Einfluß wuchs mit dem Aufkommen des Islam und hat der geistigen Athmosphäre des Abendlandes in der Zeit der Entwicklung des Rittertums und der Minnepoesie geradezu ihre Richtung gegeben.

II. *Indien.* Wir kennen die Neigung des semitischen Ostens, die persönliche Darstellung Gottes zu umgehen. Die bekanntesten Symbole für Gott sind die aus dem Halb- oder Viertelkreise ragende Hand [4]) und in repräsentativer Auffassung der bereitete Thron Gottes, die Hetoimasia. Bezüglich dieser letzteren hat sich zuletzt besonders Wulff [5]) um eine Klarstellung von Ursprung und Entwicklung bemüht. Ich führe das Motiv hier nach einem Specksteinrelief der Pariser Sammlung der Comtesse de Béarn aus dem XI.—XII. Jahrhundert vor (Taf. XXII, 1), bemerke jedoch gleich

---

[1]) Kollege Dölger verweist auch auf die Konstantin-Sylvester-Legende, wonach sich Konstantin Aerzte aus Persien kommen ließ; dann auch auf den Brief Konstantins an Sapor und einige Momente der armenischen Abgarsage in der Konstantinlegende.

[2]) Vgl. „Der Thürmer“ IX (1907) S. 505 f. Dazu jetzt auch Dalton, Byz. art and archeology p. 671.

[3]) Vgl. jetzt auch Jelic', Die Hofkapelle des hl. Kreuzes in Nin (kroatisch). Werke d. südslav. Ak. d. Wiss. XIX.

[4]) Ich möchte in diesem Zusammenhange nochmals auf die eben besprochene persische Silberschale verweisen, wo über der Burg das Segment mit den Himmelskörpern erscheint.

[5]) Die Koimesiskirche in Nizäa, wo auch die ältere Literatur angegeben ist.

ausdrücklich, daß der Typus uralt und schon bei Ephraim dem Syrer († 378) literarisch bezeugt ist. Wulff nimmt an, den Anstoß könnte für die Christen Jerusalem und das Golgothakreuz gegeben haben, das in der Grabeskirche zusammen mit einem Throne gesehen wurde; jedenfalls aber sei das Kunstsymbol an sich, aus dem die Hetoimasia hervorging, älter. Christliches berühre sich hierin mit Heidnischem durch Vermittlung altjüdischen Volksglaubens [1]). Zum alten Bestande des Symbols gehört eigentlich nur der Thron selbst. Was wir in Taf. XXII, 1 damit verbunden sehen, das Evangeliar mit dem Kreuz und den Leidenswerkzeugen, dann die beiden Erzengel Michael und Gabriel, ist allmählich dazu gekommen. Darüber lese man Wulff nach; zum christlichen Typus gehört von vornherein wesentlich das Kreuz.

Ich stelle nun neben dieses Symbol, das auf dem Specksteinrelief offenbar als Sinnbild des erhöhten Christus [2]) gemeint ist, ein frühindisches Relief von dem großen Stupa zu Amaravati, (Taf. XXII, 2) der um 200 n. Chr. entstanden ist. Die Reliefs fallen in die Zeit zwischen 150 bis 250 n. Chr. [3]). Was oben von der Hetoimasia gesagt wurde, gilt auch von diesem typischen Symbol der alten Inder: es kehrt hundertfach wieder, ich habe nur ein Beispiel herausgegriffen, von dem wir eine gute Photographie der Güte Viktor Golubew's in Paris verdanken. Dargestellt ist wie in der Hetoimasia ein Thron, nur steht auf ihm statt des Kreuzes, dem Symbol Christi, ein Rad, das Symbol Buddhas. Und wie dort durch allerhand Beigaben, näher auf den Erlöser hingewiesen ist, so auch hier. Ich mache aufmerksam auf den in beiden Fällen unter dem Throne stehenden Schemel, auf dem in Amaravati die Fußspuren Buddhas sichtbar werden [4]). Man wird zugeben, die Analogie ist schlagend. Auch in Indien sind Thron und Rad (wie der Feigenbaum) ältere Symbole, die der Buddhismas nur übernommen hat [5]).

[1]) Reichel, Ueber vorhellenische Götterkulte S. 22 f.

[2]) Wulff S. 225, Rjedien, Die Mosaiken der ravennatischen Kirchen (russ.) S 31.

[3]) Vincent A. Smith, A history of fine art in India S. 150.

[4]) Vgl. Senart, Essai sur la légende du Buddha (1882) S. 364 f. Bezüglich des Rades vgl. Senart S. 356 und Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übersetzt von Jakobi, S. 232.

[5]) Senart S. 203 f. L. von Schroeder macht aufmerksam auf eine weit ältere Stelle der Rigveda I, 164, 47 (= Atharvavedal 13, 39), wo schon der Thron der heiligen Ordnung erwähnt wird.

So mündet sowohl die christliche wie die buddhistische Vorstellung in älteren orientalischen Voraussetzungen und man wird über keines der Symbole arbeiten können, ohne des anderen Kunstkreises zu gedenken. Von einer gegenseitigen Beeinflussung der christlichen und indischen Kunst soll hier nicht gesprochen werden. Ich selbst bin, so oft ich davon etwas fallen ließ [1]), hart mitgenommen worden. Graeven hatte mit einem in dieser Richtung gehenden Hinweis ebensowenig Glück [2]). Dahlmann wies in seiner Arbeit über die Thomaslegende [3]) ganz mit Recht darauf hin, daß zwischen den von Graeven nachgewiesenen, im Typus verwandten Christus- und Buddhastatuen kein unmittelbarer Bezug, sondern die griechische Kunst als Vermittler anzunehmen sei [4]). Wie ganz anders freilich als bei Dahlmann, der überall Rom (worunter er übrigens auch Syrien versteht) in den Vordergrund schiebt, die Sachlage sein könnte, das habe ich in meinem kurzen Aufsatze über den großen hellenistischen Kunstkreis im Innern Asiens auseinandergesetzt [5]). In Dahlmanns feinziseliertem Aufbau steht und fällt alles mit der sehr schwankenden Datierung Kanischkas, dessen parthischer Vorgänger jener Gundaphoros war, über dessen angeblichen Palastbau in Indien durch den Apostel Thomas ich Mschatta S. 231 f. handelte, was Dahlmann übersah. Ich führe alle diese Dinge hier an, weil ich glaube, daß die Zeiten nicht mehr fern sind, wo Archäologen und Kunsthistoriker auch den Kreis der indischen Denkmälerwelt mit in ihre Kenntnis werden ziehen müssen. Man sieht nicht ohne Grund auf dem Pariser Diptychon, das Konstantin als Glaubenshelden darstellt, auf dem Unterstück huldigende Perser und Inder gegeben [6]).

Sehr merkwürdig ist die Tatsache, dass in der buddhistischen wie später in der christlichen Kunstentwicklung der Periode einer seltsamen symbolischen Kunstauffassung eine rein historische ge-

---

[1]) Der Bilderkreis des griechischen Physiologus S. 92, Amida 263 und 277 ff.

[2]) Oriens christianus I (1901).

[3]) Freiburg 1911 S. 99 f.

[4]) Vgl. dazu auch die Verwandtschaft von Basilika und Tschaitja bei Schnaase I S. 90.

[5]) Zeitschrift für Assyriologie XXVII (1912) S. 139 f.

[6]) Der Dom zu Aachen S. 48. Hell. u. Kopt. Kunst. in Alexandria S. 29.

folgt war. Auch der prachtvolle Typus des von Gestalten umgebenen Grabes Buddhas erregt die Aufmerksamkeit des abendländischen Forschers, sobald er damit die typische Darstellung der Frauen am Grabe Christi vergleicht.

III. *China.* Ich kann hier darauf verzichten, ein bestimmtes Beispiel für die Notwendigkeit der Kenntnis der chinesischen Kunst anzuführen, die gerade in der Zeit der Entstehung der altchristlichen Kunst zu ihrer großen, bis auf den heutigen Tag nachwirkenden Blüte gelangte. Mein Aufsatz über Wechselwirkungen zwischen China, Persien und Syrien in spätantiker Zeit an der Hand von Seidenstoffen aus Aegypten [1]) mag hier vorläufig in die Lücke treten. Die Funde aus dem Turfan zeitigen in dieser Richtung ganz neue Gesichtspunkte, die vermittelnde Rolle der christlichen, auf persischem Boden entstandenen Sekten wird die Bezugnahme des Archäologen auf China notwendig machen [2]). In christlichen Gräbern Aegyptens sind chinesische Stoffe und Scherben nicht selten.

Diesem Ansturm der großen asiatischen Kulturen von Persien, Indien und China bietet die Gründung von Konstantinopel einen neuen, durch seine Prunkbedürfnisse außerordentlich ergiebigen Angriffspunkt. Konstantinopel steht nicht als Fels des Hellenismus in der Brandung der großen Völkerwanderungen im Norden und Süden, sondern ist wie diese auf dem Gebiete der bildenden Kunst ein Vermittler asiatischer Formenschätze an das Mittelalter im Abendlande geworden.

---

[1]) Jahrbuch d. kgl. preuß. Kunstsammlungen XXIV (1903).
[2]) Vgl. Heller, Das nestorianische Denkmal in Singanfu u. a.

XIX.

Die Taufe Konstantins und ihre Probleme

von

FRANZ JOS. DOELGER.

Bis zum Jahre 1588 lag im Circus Maximus zu Rom unter Schutt vergraben ein mächtiger Obelisk. Konstantin d. Gr. hatte ihn von seinem Standorte vor dem Sonnentempel zu Heliopolis in Aegypten fortnehmen lassen, um ihn zum Schmuck seiner neuen Hauptstadt Konstantinopel zu verwenden. Der Kaiser starb, und der Obelisk lag noch in Alexandria. Konstantius II. änderte seine Bestimmung, brachte ihn nach Rom und stellte ihn im Circus Maximus auf als Gegenstück zu den Obelisken des Augustus im Circus Maximus und auf dem Marsfelde [1]). Mit der Verwüstung des Circus fiel auch der Obelisk. Da gab ihm im Jahre 1588 Papst Sixtus V. in feinsinniger Kombination seinen neuen Stand vor dem Lateranensischen Palast im Angesichte des Baptisteriums von S. Giovanni in Fonte, wo eine tausendjährige Tradition die Taufe des ersten christlichen Kaisers durch Papst Silvester lokalisierte. Auf dem Sockel des Obelisken ließ Sixtus nach der Seite des Baptisteriums (Süd-Seite) hin die Inschrift einmeißeln:

CONSTANTINVS
PER CRVCEM
VICTOR
A S. SILVESTRO HIC
BAPTIZATVS
CRVCIS GLORIAM
PROPAGAVIT [2]).

---

[1]) Vgl. Ammianus Marcellinus XVI, 10, 17; besonders XVII, 4, 12 ss. (ed. V. Gardthausen I, 94; I, 119 ss).

[2]) Nach meiner Abschrift des Originals. Die beiden anderen Seiten bieten

Was die Inschrift monumental zur Geltung bringt, hat zwanzig Jahre vorher Pius V. in der offiziellen Ausgabe des Breviarium Romanum vom Jahre 1568 als alte Tradition der römischen Kirche bestätigt. Am Anfang des gleichen Jahrzehnts aber hatten die Magdeburger Centuriatoren nach dem Vorgange des Aeneas Sylvius, des nachmaligen Papstes Pius II. (1458—64) und des Nikolaus von Cusa [1]) an dieser Tradition energisch gerüttelt [2]). So standen nun die tausendjährige römische Tradition und die Kritik einer modernen Zeit einander gegenüber. Ein Ausgleich war nicht so leicht zu erzielen. Im Jahre 1592 trat Caes. Baronius mit einer immensen Gelehrsamkeit für die Taufe Konstantins durch Silvester ein [3]), und seine Autorität übte gewaltigen Einfluß. Da brachte im Jahre 1659 die nüchterne Forschung eines Henri de Valois (Valesius) der

---

die Geschichte des Obelisken bis zu seiner Aufstellung in Rom:

West-Seite:

FL. CONSTANTINVS
MAXIMVS AVG.
CHRISTIANAE FIDEI
VINDEX ET ASSERTOR
OBELISCVM
AB AEGYPTIO REGE
IMPVRO VOTO
SOLI DEDICATVM
SEDIB · AVVLSVM SVIS
PER NILVM TRANSFERRI
ALEXANDRIAM IVSSIT
VT NOVAM ROMAM
AB SE TVNC CONDITAM
EO DECORARET
MONVMENTO

Ost-Seite:

FL. CONSTANTIVS AVG.
CONSTANTINI AVG. F.
OBELISCVM A PATRE
LOCO SVO MOTVM
DIVQ. ALEXANDRIAE
IACENTEM
TRECENTORVM REMIGVM
IMPOSITVM NAVI
MIRANDAE VASTITATIS
PER MARE TIBERIMQ.
MAGNIS MOLIBVS
ROMAM CONVECTVM
IN CIRCO MAX.
PONENDVM
SPQR · D · D

[1]) Vgl. Ign. von Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters. München 1863. S. 60. — Nikolaus von Cusa hatte nur den Text bei Hieronymus zur Verfügung. Mit klarem Blick schied er aber zwischen diesem Text und den Silvesterakten: „*Quis non crederet potius Hieronymo approbato quam ignoti autoris scripturis, quae apocryphae dicuntur, quando autor ignoratur?*“ (Nicolai de Cusa Cardinalis Tit. sancti Petri ad Vincula sententia de donatione Constantini, quam scripsit ad Concilium Basiliense, de concordantia catholica lib. III. c. II. = Sammelband: De donatione Constantini quid veri habeat, eruditorum quorundam iudicium. Basileae 1520 L III vo.).

[2]) Quarta Centuria ecclesiasticae historiae . . . per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. Basileae 1562 p. 61, 57 = Cent. IV c. 3; besonders p. 570, 47—575, 47 = Cent. IV c. 7.

[3]) Annales ecclesiastici Tom. III, Romae 1592 p. 216—229 zum Jahre 324.

These von der Taufe Konstantins zu Nikomedien eine gewaltigen Vorsprung [1]). Peter Lambeck, Bibliothekar der kaiserlichen Hofbibliothek in Wien, schloß sich der These des Valesius 1671 an. Eine diesbezügliche Notiz im IV. Band seiner Bibliothekkommentare scheint aber am Hofe Leopolds I. schlimm aufgenommen worden zu sein, weshalb er im V. Bande mit dem bekannten Quellenmaterial den Beweis erbrachte [2]). Man möchte glauben, die These der historischen Partei wäre nun zum Siege gekommen, zumal in den Acta Sanctorum der Bollandisten Daniel Papebroech in seiner „Controversia de baptismo Constantini discussa" sie mit aller Entschiedenheit vertrat [3]) und der Franziskaner Antonius Pagi († 1696) in seiner Kritik der Annalen des Baronius sich ihr anschloß [4]). Da schob über die Gegengründe hinweg E. Schelstrate (1692) die Silvestertaufe wieder vor, da an der guten Unterlage der bezüglichen Notiz im Liber Pontificalis nicht zu zweifeln sei [5]). Doch waren die Gründe der Kritik zu stark, als dass man sie ignorieren konnte. Fr. Bianchini († 1729) suchte die beiden Thesen zu verbinden, indem er einerseits die Taufe des Kaisers durch Silvester festhielt und die Texte von der Nikomedientaufe auf die Firmung zu beziehen suchte [6]).

Für die neuesten Kirchenhistoriker, katholische wie protestantische, besteht ein Zweifel nicht mehr. Die Angabe des Eusebius von Cäsarea, dass Kaiser Konstantin erst am Ende seines Lebens zu Nikomedien getauft wurde, gilt nunmehr als guter Bericht einer Tatsache. Umsomehr muss es überraschen, dass die Silvestertaufe noch im Jahre 1906 einen eifrigen

---

[1]) In seiner Eusebiusausgabe. Mir nur zugänglich in der Ausgabe von Gulielmus Reading. Tom. I. Cantabrigiae 1720 p. 661 n. 3.

[2]) In der Ausgabe von A. Fr. Kollar=Petri Lambecii Hamburgensis Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi T. IV. Vindobona 1778 p. 481 ss. [= T. V p. 398 ss. der ersten Ausgabe].

[3]) AASS Mai Tom. V (1685) p. 14—17. Denen, die zur Lösung eine zweimalige Taufe Konstantins annahmen, antwortete P., eine solche sei damals nicht üblich gewesen.

[4]) Critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Em. et Rev. Caes. Card. Baronii ed. Fr. Pagi Tom. I, Antwerpiae 1705 p. 397.

[5]) Antiquitas ecclesiae dissertationibus ac notis illustrata. Tom. I. Romae 1692 p. 445.

[6]) Bei Migne PL 127, 1579—1591; besonders p. 1583; 1586.

Verfechter finden konnte in P. Philipin de Rivière, Constantin le Grand. Son baptême et sa vie chrétienne. Paris [1]). Das Buch arbeitet viel mit Rethorik, desto weniger mit historischer Methode. Seine Tendenz prägt es aus gleich in den ersten Zeilen des Vorworts, die zur Charakteristik hier angeführt seien: „*L'histoire du baptême de Constantin à Nicomédie implique un monde de calomnies contre un insigne bienfaiteur de l'église, contre une grande époque de l'histoire chrétienne, contre les églises de Rome et de Constantinople, contre une masse de savants catholiques et de saints. Elle est le fruit probable d'une orgie des courtisans de Valens, plus de quarante ans après la mort de Constantin: elle finissait par s'oublier à l'entrée du Moyen-Age, mais elle a été réveillée au moment de la Réforme protestante, en haine du miracle et du surnaturel divin et sourtout, en haine de Rome. Elle fut ensuite acceptée par le Jansénisme et le philosophisme sceptique, matérialiste et athée*“ [2]).

Die Notiz bei Eusebius von der Taufe Konstantins zu Nikomedien ist für Rivière eine Fälschung byzantinischer Höflinge, die nach dem Tode des Valens (379) an die Oeffentlichkeit trat [3]). Was Ambrosius sagt, ist kein selbständiges Zeugnis, sondern nur der Widerhall der in Konstantinopel erzählten Legende, die wahrscheinlich Theodosius nach Mailand brachte [4]). Die Stelle bei Hieronymus ist die Interpolation eines Sekretärs, den er in seinem hohen Alter benötigte oder eines Kopisten, der sie nach dem Tode des Heiligen hinzufügte [5]). Die Bonosusakten reden nicht von der Taufe des Kaisers; *testamentum* bedeutet entweder die Eucharistie oder man kann übersetzen: „als unser Vater unseren Christeneid entgegennahm“ [6]). Der Synode von Rimini wird gar nicht gedacht. Nach Ausschaltung all dieser unbequemen Texte, kann R. die Behauptung wagen: „*Ce n'est qu'au VIIe siècle, au fond de l'Espagne, que nous*

---

[1]) In der Collection Arthur Savaète. Ein Datum ist nicht beigedruckt. Da aber die Abhandlung vorher in der Revue du Monde cath. 1906 erschienen ist, — was das Vorwort nicht verrät, — so dürfen wir 1907 einsetzen.

[2]) A. a. O. S. 5.

[3]) A. a. O. S. 6f; 26; 65; 81.

[4]) A. a. O. S 67.

[5]) A. a. O. S. 8; 69.

[6]) A. a. O. S. 65 A. 1.

trouvons un auteur sérieux, saint Isidore de Séville, affirmant le baptême arien" [1]), und gerade dieser hat nachgeschrieben, was Hieronymus längst vor ihm sagte [2]). Einen Hauptzeugen gewinnt Rivière dadurch, dass er die Armenische Geschichte des Moses von Chorene in die Zeit des Sokrates und Sozomenos gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts ansetzt [3]), während sie tatsächlich dem 8. oder 9. Jahrhundert zugehört usw. Rivière ist Oratorianer und darum kam er über des Oratorianers Baronius Anschauungen nicht hinaus und die Resultate der modernen Wissenschaft hat er ignoriert. Was erzählt uns nun die Geschichte von dem in Frage stehenden Problem?

§ 1.

Die älteste Tradition von 337 — ca. 450: Die Taufe Konstantins zu Achyron bei Nikomedien.

Der älteste uns erhaltene Bericht über die Taufe Konstantins findet sich bei Eusebius von Cäsarea in seiner bald nach dem Tode des Kaisers noch im Jahre 337 verfaßten Schrift Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου βασιλέως. Da der Bericht für unsere Untersuchung in den verschiedensten Beziehungen von Wichtigkeit ist, so sei er im Wortlaut hier vorgeführt [4]): [Es ist die Zeit nach dem Osterfest des Jahres 337]:

IV, 61, 1. „Zuerst befiel ihn nur eine kleine Störung des kör„perlichen Wohlbefindens, dann aber trat ein schweres Leiden „hinzu. Darauf besuchte er die warmen Bäder seiner Stadt (d. i. „Konstantinopel), von da begab er sich nach der Stadt, die seiner „Mutter Namen trug (d. i. Helenopolis). Hier verweilte er eine „zeitlang im Bethaus der Martyrer und sandte in inständigem „Flehen Bittgebete zu Gott empor. 2. Da erkannte er, daß das Ende „seines Lebens herannahe; er hielt daher den Augenblick für ge„kommen zur Reinigung von den Fehltritten seines früheren Lebens „in der festen Zuversicht, daß durch die Kraft der geheimnisvollen „Worte und das heilwirkende (Tauf-) Bad alle Sünden, die er als

[1]) A. a. O. S. 73.
[2]) Vgl. unten S. 391 A. 1.
[3]) A. a. O. S. 12; 23; 56; 81.
[4]) Nach der Ausgabe von I. A. Heikel: GCS: Eusebius I, 142 ss.

„armseliger Mensch begangen hatte, aus der Seele getilgt wür-
„den. 3. Nach solcher Erwägung warf er sich in demütigem Flehen „auf die Kniee zur Erde nieder, bekannte in eben diesem Mar-
„tyrion (= Kirche) seine Sünden und wurde da auch zum er-
„stenmale der mit Handauflegung verbundenen Gebete gewürdigt [1]). „Von da kam er nach der Vorstadt von Nikomedien, berief hier die „Bischöfe zu sich und sprach ungefähr Folgendes zu ihnen:

IV, 62, 1. »Dies ist der (selige) in sehnsuchtsvollem Verlangen „und Gebet von mir erhoffte Augenblick, das göttliche Heil zu er-
„langen. Die Stunde ist da, daß auch wir das unsterblich machende „Siegel [2]) erhalten, die Stunde, um der heilwirkenden Besiegelung teil-

---

[1]) „. . . γονυκλινὴς ἐπ' ἐδάφους ἱκέτης ἐγίγνετο τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος ἔνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο".

[2]) *Fr. Bianchini* (Migne PL 127, 1579—1591; bes. 1583; 1586) führte zu dieser Stelle aus: Die σφραγίς, von welcher der Kaiser spricht, sei die Firmung, das »heilsame Bad« sei die Buße, welche auch ein *lavacrum alterum* genannt und durch Handauflegung vollzogen worden sei. Damit sei es wohl vereinbar, daß Konstantin in Rom von Silvester getauft, in Nikomedien aber von einem katholischen Bischof, welchen Silvester dem Kaiser zum religiösen Berater mitgegeben, getauft worden sei. Dies sei die einzig mögliche Erklärung, und zwar noch notwendig gefordert durch die Bemerkung des Eusebius: „So wurde Konstantin allein von allen Kaisern seit Menschengedenken, durch die Zeugnisse Christi wiedergeboren, vollendet und mit dem göttlichen Siegel der Vollendung geschmückt". Da Eusebius sonst ganz deutlich sage, Philippus Arabs (244—249) sei der erste christliche Kaiser gewesen, so hätte sich Eusebius widersprochen, wenn er bei Konstantin behauptet, er habe zuerst die Taufe empfangen. Der Widerspruch werde nur verhütet, wenn man die Sphragis von der Firmung verstehe. Allein die Bedeutung der Sphragis als Taufe im Vollsinn ist durch die Zusammenstellung mit der Taufe Jesu im Jordan gesichert. Vgl. dazu F. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. Paderborn 1911 S. 186 sowie die Untersuchungen des Buches im Zusammenhang, welche Bianchini widerlegen. Die Notiz über das Christentum des Kaisers Philippus Arabs Eusebius H. e. VI, 34 (ed. E. Schwartz: GCS: Eus. II, 2, 590. 1. vgl. auch Chronikon Olymp. 255 IV) bietet auch keinen Widerspruch. Aus dem Bericht — ob authentisch oder aus dem Henotheismus des Kaisers hervorgegangen, stehe hier noch dahin — ist allerdings schon im Altertum gefolgert worden, daß Kaiser Philipp der erste und Konstantin der zweite christliche Kaiser gewesen sei. So liest man in der Passio S. Domnini (Mombritius, Sanctuarium I². Parisiis 1910 p. 422. 17 s.): „*Reformata pace sanctae ecclesiae per gloriosissimum principem Constantinum: qui inter Augustos primus post Philippum christianus effectus est*". Aber das Wort „Christ" umfaßt nach damaligem Sprachgebrauch nicht notwendig den Empfang der Taufe, »Christ«

„haftig zu werden. 2. Einst gedachte ich sie in den Fluten des „Jordanflußes zu empfangen [1]), in denen nach dem Berichte (der „Schrift) auch der Heiland zu unserem Beispiel die Taufe empfing. „Gott jedoch, der weiß was uns gut tut, würdigt uns schon jetzt „dieser (Gnaden). 3. Es soll daher kein Schwanken und Zögern „mehr geben [2]). Sollte nämlich der Herr über Leben und Tod uns „noch ein längeres Leben hier (auf Erden) beschieden haben, und „sollte es nun einmal bestimmt sein, daß ich fürderhin zur Schar „des Volkes Gottes gehöre und in der kirchlichen Versammlung „gemeinsam mit allen übrigen meine Gebete verrichte, so will ich „jetzt schon für mein Leben Normen aufstellen, wie sie Gottes wür„dig sind«. 4. Nach diesen Worten (des Kaisers) vollzogen (die „Bischöfe) nach überliefertem Brauch die göttlichen Zeremonien und „gaben ihm teil an den Geheimnissen, nachdem sie ihm vorher seine „Pflichten noch genau bestimmt hatten [3]). So wurde denn Kon„stantin allein von allen Kaisern seit Menschengedenken durch die „Mysterien [4]) Christi wiedergeboren und vollendet. Des göttlichen „Siegels gewürdigt, war er froh, war er ja durch den Geist erneuert „und mit göttlichem Lichte erfüllt: er freute sich im Herzen über „die Herrlichkeit des Glaubens und war erstaunt über die deutliche „(Offenbarung) der göttlichen Macht. 5. Nachdem alles in gebüh„render Weise vollzogen war, hüllte er sich in weiße [5]) königliche

und »Getaufter« ist damals nicht identisch. Vgl. unten § 6. So konnte Philippus der erste christliche und Konstantin der erste getaufte Kaiser sein. Ueber das von Bianchini berührte Problem der Handauflegung vgl. unten § 6.

[1]) Die Ueberleitung sucht Wilamowitz mit ὅπερ, Heikel mit ὃ ποιεῖν (in den Nachträgen der Ausgabe S. 357); dazu Heikel, Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius TU III. Reihe Bd. VI, 4. Leipzig 1911. S. 79.

[2]) Μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω.

[3]) προδιαστειλάμενοι nach Cod. Moscoviensis s. XI. Heikel schreibt dazu »Bedeutung?«. Die Bedeutung ist sogar besser als das προσδιαστειλάμενοι der anderen Codices.

[4]) μυστηρίοις nach Cod. Vaticanus 149 s. XI: sicher richtig gegen μαρτυρίοις der anderen Codices. Für Bekenntnis Christi sagt Eusebius μαρτυρία fem. vgl. H. e. VII, 15 § 1 (ed. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2, 668): ›διὰ τὴν Χριστοῦ μαρτυρίαν‹. — Χριστοῦ μυστήρια auch in einem Schreiben Konstantins an Eusebius, Εἰς τὸν βίον K. IV, 35 (GCS Eus. I, 130).

[5]) λαμπροῖς hat hier nicht den allgemeinen Sinn von glänzend, sondern „weiß“, da das Taufkleid charakterisiert sein will.

„Gewänder, die glänzten wie das Licht, legte sich auf ein schnee-„weißes Bett und wollte sein Purpurgewand überhaupt nicht mehr „berühren.

IV, 63, 1. Hierauf erhob er laut seine Stimme und sandte ein „Dankgebet zu Gott empor. Dann fügte er noch folgende Worte „bei: » Nun weiß ich mich wahrhaft glücklich, nun weiss ich, daß „ich des ewigen Lebens würdig erscheine, nun weiß ich mich im „Besitze des göttlichen Lichts «. Hingegen nannte er diejenigen „armselig und bemitleidenswert, welche diese Güter noch entbehren. „2. Als nun die Lagerobersten und Hauptleute eintraten und unter „Tränen klagten, daß sie nun vereinsamt seien und ihm noch ein langes „Leben wünschten, antwortete er auch diesen, nun erst sei er des „wahren Lebens gewürdigt und wisse, welche Güter er empfangen „habe; deshalb sehne er sich nach dem baldigen Hingang zu seinem „Gott".

Die Reden, welche hier Eusebius dem Kaiser in den Mund legt, sind nur im allgemeinen Worte des Kaisers, jedoch der ganzen Situation angepaßt. Die übrige Schilderung aber anzuzweifeln haben wir kein Recht, zumal I. A. Heikel gerade bezüglich der Schrift Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως den Beweis erbracht hat, wie wenig gerechtfertigt der Vorwurf war, Eusebius habe seine hier benutzten Urkunden gefälscht [1]). Die ganze Schrift gibt sich als Lobrede auf das religiöse Leben des Kaisers [2]) und hebt geflissentlich mit Zurückstellung des wenig Brauchbaren die Lichtseiten hervor. Deshalb muß vor allem die Taufe des Kaisers am Lebensende als Faktum angesehen werden, denn eine Fälschung hätte zur Illustrierung des Glaubenseifers die Taufe viel weiter ins Leben zurückgeschoben. Das Faktum ist zu stark und Eusebius betont in den Kaiserworten darum ganz besonders, daß Konstantin schon lange den Wunsch geäußert habe, sich im Jordan taufen zu lassen. Arianische Tendenzen können bei der Erzählung auch nicht angenommen werden, da Eusebius dann sicherlich den Namen des Eusebius von Nikomedien als des Spenders der Taufe genannt hätte anstatt des farblosen συγκαλέσας τοὺς ἐπισκόπους. Die Schilderung der Taufvorbereitung und der Taufspen-

---

[1]) GCS: Eusebius I, p. XC.

[2]) I, 11,1 (GCS: Eus. I, 12).

dung ist im Einklang mit der Praxis der Zeit und bedarf zur Annahme ihrer Echtheit keines weiteren Beweises.

Die älteste Tradition vom Jahre 337, fixiert durch Eusebius in der Schrift „Ueber das Leben Konstantins", kennt also nur die Taufe Konstantins am Ende seines Lebens in einer Vorstadt Nikomediens.

Dieser Tatbestand ist im fünften Jahrhundert von den griechischen Kirchenhistorikern Sokrates [1]), Sozomenos [2]) und Theodoret [3]) anerkannt. Da diese Berichte aber mehr oder minder von Eusebius abhängen, so bieten sie Eusebius gegenüber keine stärkere Garantie des Faktums. Eine interessante neue Notiz bringt von diesen nur Theodoret: Konstantin habe in seinem letzten Willen beschlossen, den B. Athanasius nach Alexandrien zurückkehren zu lassen, obwohl der anwesende Eusebius ihn davon abzuhalten suchte [4]). Wenn Eusebius — gemeint ist der Bischof von Nikomedien, der scharfe Gegner des Athanasius — beim Testament des Kaisers alsbald nach der Taufe zugegen war, so hat er als der anwesende Diözesanbischof auch die Taufe gespendet. Dies müßten wir annehmen,

---

[1]) Sokrates H. e. I, 39 (Migne PG 67, 177): „ἀπαίρει δὲ ἐκ τῆς Ἑλενουπόλεως εἰς τὴν Νικομήδειαν · κἀκεῖ ἐν παραστείῳ διάγων, τοῦ χριστιανικοῦ μεταλαμβάνει βαπτίσματος".

[2]) Sozomenos H. e. II, 34 (Migne PG 67, 1029). Zu seiner Abhängigkeit von Sokrates vgl. Gg. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos [Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche XI] Berlin 1911 S. 13; 20; 26; 140 (Tabelle).

[3]) Theodoret H. e. I, 32, 1 (ed. L. Parmentier: GCS p. 88 s): „Ἐνιαυτοῦ δὲ ἄλλου καὶ μηνῶν διεληλυθότων ὀλίγων, ἐν Νικομηδείᾳ τῆς Βιθυνίας διάγων ἠρρώστησε · τὸ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης βιότητος ἄδηλον ἐπιστάμενος τοῦ θείου βαπτίσματος τὸ δῶρον ἐδέξατο · ἀνεβάλλετο δὲ μέχρι τοῦδε τοῦ χρόνου, ἐν Ἰορδάνῃ τῷ ποταμῷ τούτου τυχεῖν ἱμειρόμενος". Mit Bezug auf Theodoret wiederholt von Evagrios H. e. III, 41 (ed. I. Bidez and L. Parmentier, The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia. London 1898 p. 141).

[4]) Theodoret H. e. I, 32, 1 (ed. L. Parmentier: GCS p. 89 unmittelbar anschließend an den Text der vorigen A.): „οὗτος τοὺς μὲν τρεῖς παῖδας κληρονόμους τῆς βασιλείας κατέλιπε, Κωνσταντῖνον καὶ Κωνστάντιον καὶ Κώνσταντα τὸν νεώτατον · εἰς δὲ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐπανελθεῖν τὸν μέγαν προσέταξεν Ἀθανάσιον, καὶ ταῦτα Εὐσεβίου παρόντος καὶ τἀναντία πείθειν ἐπιχειροῦντος". Dieselbe Notiz auch bei Kassiodor, Historia tripartita I. III, 12 (Migne PL 69, 956 CD). Nach Sozomenos H. e. III, 2 (Migne PG 67, 136) hat Konstantin in seinem Testament den Athanasius zurückzurufen beschlossen.

auch wenn wir nicht das ausdrückliche Zeugnis des Hieronymus [1]) hätten. Schon der Ehrgeiz des Mannes ließ ihn dies Recht der Taufe nicht auf einen anderen übertragen. Der Ruhm, den ersten Kaiser getauft zu haben, galt ihm viel. Eusebius von Cäsarea hatte jedenfalls nur deshalb das allgemeine οἱ ἐπίσκοποι gewählt, um auch den anderen anwesenden Bischöfen (auch sich selbst?) die Ehre zu lassen, bei der Taufe des ersten christlichen Kaisers mitgewirkt zu haben. Für die vorbereitenden Zeremonien, wie Taufwasserweihe, Salbung, Exorzismusgebete usw. ist ja eine Hilfeleistung der anderen anwesenden Bischöfe nicht gerade auszuschließen.

Ein selbständiger Beleg für die Taufe Konstantins kurz vor

Dies kann nicht lange vor dem Tode des Kaisers gewesen sein, da erst Konstantin II. die Zurückberufung aus Trier ausführt. Vgl. Athan. Apol. c. Ar. c. 87 (Migne PG 25, 405 ss.); Sozomenos H. e. III, 2 (Migne PG 67, 1036) den Brief Konstantins II. an die Kirche von Alexandrien. Ueber die Echtheit dieses Briefes vgl. S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites. Paderborn 1907. S. 93—101.

[1]) Daß der Bischof der eigentliche rechtmäßige Spender der Taufe ist, hat man in den ersten Jahrhunderten des öftern betont. Vgl. etwa Ignatius von Antiochien, Ad Smyrn. 8, 2 (ed. Funk PA I[2], 283): „οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν". — Tertullian, De baptismo c. 17 (ed. J. M. Lupton. Cambridge 1908 p. 46 s.): „Dandi (sc. baptismum) quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est". — Cyprian, Ep. 73, 7 (ed Hartel CSEL III, 783, 13); ep. 69, 11 (p. 759, 11). — Syrische Didaskalie II, 26, 4; II, 33, 2; III, 16 (ed. Fuuk, Didascalia et Constitutiones apostolorum I, 104. 116. 210). Vgl. auch Const. Ap. III, 11, 1 (ed. Funk I, 201). — Hieronymus, Dial. contra Luciferianos c. 9 (Migne PL 23, 165): „Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet: cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficientur schismata quot sacerdotes. Inde venit, ut sine chrismate et episcopi iussione, neque presbyter, neque diaconus ius habeant baptizandi. Quod frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis". Mit der Erlaubnis des Bischofs durften also Priester und Diakone taufen. Eine besondere Notwendigkeit hiezu war beim Massenandrang der Ostertaufe vorhanden. Diesen Fall sieht bereits die römische Synode unter Innocenz I. im Jahre 402 vor im Can. 7. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte II[2] (1875) S. 88. Vgl. auch die Ausführungen von Jules Corblet, Histoire dogmatique liturgique et archéologique du sacrement de baptême. Tome. I[er] Paris 1881 p. 301. Nach den späteren römischen Ordines tauft der Papst 3 Täuflinge, geht in einen Nebenraum und läßt die Priester mit der Taufe fortfahren. Jedenfalls ist das Weggehen des Bischofs auch damit motiviert, daß der Priester in Erfüllung des alten Gesetzes nicht praesente episcopo tauft.

seinem Tode ist wohl auch enthalten in den Akten der beiden Soldatenmartyrer Bonosus und Maximilianus, welche sich unter Julian Apostata vor Julianus Comes standhaft weigerten, das Christusmonogramm auf ihrem Labarum durch ein Göttersymbol zu ersetzen. Die Akten, im Jahre 1689 von Ruinart zum erstenmale aus einem Kodex des Klosters B. Mariae Silvae-maioris in der Diözese Bordeaux veröffentlicht, tragen durchaus das Gepräge der Zeit Julians [1]) und gehören sicherlich noch dem vierten Jahrhundert zu. Die uns interessierende auch für die Geschichte des Labarums wichtige Stelle lautet: „*Tunc Julianus Comes* [2]) *dixit ad Jovianum et Hercolianum* [3]): *Mutate signum, quod habetis in labaro, et accipite signum deorum* [4]); *et quid defenditis signum*

[1]) Vgl. die Noten zum Texte. Der Schauplatz ist Antiochien: denn am Schluß der Akten heißt es n. 11: „Melitius episcopus cum fratribus suis et coepiscopis laetantes eos ad campum usque prosecuti sunt, quae universa tunc civitas laetata est, quae sibi martyres provenire gaudebat". Meletius wurde 361 Bischof von Antiochien.

[2]) Als scharfer Christenhasser genannt bei Sozomenos H. e. V, 7 (Migne PG 67, 1233); genannt wird er im Codex Theodosianus XII, 1, 51 (ed. Mommsen p. 675) in einem Reskript vom 28. Aug. 362; XII, 1, 54 (p. 676) = 1. Nov. 362 und III, 1, 3 (p. 127) = 6. Dez. 362, das letzte Reskript besonders deswegen charakteristisch weil es zeigt, wie Julian dazu neigt, Verordnungen Konstantins d. Gr. umzustoßen.

[3]) Gemeint sind die beiden Bonosus und Maximilianus. Die Beinamen stammen von ihren Truppenteilen, die seit Maximian so genannt wurden. Sextus Aurelius Victor, De Caesaribus c. 39 (Von Maximianus) „Huic postea cultu numinis Herculei cognomentum accessit, uti Valerio Iovium: unde etiam militaribus auxiliis longe in exercitum praestantibus nomen impositum". Unter Julian war diese Bezeichnung der betreffenden Truppen noch geläufig, wie wir aus Ammianus Marcellinus ersehen Lib. XXII, 3, 2 (ed. C. U. Clark Vol. I. Berolini 1910 p. 253) zum Jahre 361: „praesentibus Jovianorum Herculianorumque principiis et tribunis". Ib. Lib. XXV, 6, 2 (p. 373): „proinde egredi iam coeptantes, adoriuntur nos elefantis praeviis Persae, ad quorum faetorem inaccessum terribilemque, equis inter initia turbatis et viris, Joviani et Herculiani, occisis beluis paucis, catafractis equitibus acriter resistebant".

[4]) Diese Aufforderung wird in den Akten mehrmals wiederholt und auf den Willen des Kaisers Julian zurückgeführt. Der Versuch Julians, dem Labarum die Form wiederzugeben, die es vor Konstantin hatte, wird auch sonst bestätigt. Vgl. Sozomenos H. e. V, 17 (Migne PG 67, 1265): „Οὐ μὴν καθυφῆκε τῆς προθυμίας. ἀλλὰ πάντα ἐμηχανᾶτο, πρὸς Ἑλληνισμὸν τὸ ὑπήκοον, μᾶλλον δὲ τὸ στρατιωτικόν, τὸ μὲν δι' ἑαυτοῦ, τὸ δὲ διὰ τῶν ἀρχόντων ἐπαγόμενος. Ἀτεχνῶς δὲ διὰ πάντων Ἑλληνίζειν προσεθίζων, μεταποιεῖν ἔγνωκεν εἰς τὸ πρότερον σχῆμα, τὸ κορυφαῖον τῶν Ῥωμαϊκῶν συνθημάτων, ὅπερ Κωνσταντῖνος κατὰ θεῖον πρόσταγμα, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν εἴρηται, εἰς σταυροῦ σύμ-

Christianorum? Ad haec Jovianus et Hercolianus dixerunt: Nos Christiani sumus sub patre nostro Constantino accipiente testamentum in Aquilona[1]) *iuxta Nicomediam, quando et ad finem*

βολον μετετύπωσεν". Vgl. aber minder deutlich Gregor von Nazianz Oratio IV: Contra Julianum I, 66 (Migne PG 35, 588). — Daß Julian des christlichen Glaubens wegen Soldaten entließ, bezeugt auch Rufin H. e. XI, 2 (ed. Mommsen GCS: Eus. II, 2, 1002): „Post hunc Valentinianus imperium suscepit, qui pro fide nostra a Juliano militia fuerat expulsus". Vgl. auch H. e. X, 33 (II, 2, 994): „Militiae cingulum non dari nisi immolantibus iubet". — Die Aufforderung kann selbstverständlich nicht an einen gewöhnlichen Soldaten gerichtet sein, da es sich um die Aenderung der Heeresstandarte handelt. Es ist darum die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß der Bonosus der Akten identisch ist mit dem gleichnamigen magister equitum, an welchen Konstantius von Hierapolis aus vom 11. Mai 347 folgendes Reskript datierte: Cod. Theod. V, 6, 1 (ed. Th. Mommsen p. 221) IMP. CONSTANT(IVS) A· AD BONOSVM MAG(ISTRVM) EQVITVM. Universis tam legionibus quam vexillationibus comitatensibus seu cuneis insinuare debebis, uti cognoscant, cum aliquis fuerit rebus humanis exemptus atque intestatus sine legitimo herede decesserit, ad vexillationem, in qua militaverit, res eiusdem necessario pervenire. DAT· V ID· MAI· HIERAPOLI RVFINO ET EVSEBIO CONSS. — Die Verurteilung ist vom militärischen Gesichtspunkte (Gehorsamsverweigerung gegenüber dem obersten Kriegsherrn) mitzubetrachten.

[1]) Diese auch in der Passio S. Felicis und in den Gesta Librii (siehe unten S. 416 A. 2 und 3) begegnende Form ist sicher verdorben aus Achyrona. Vgl. Sextus Aurelius Victor, De Caesaribus c. 41: (sc. Constantinus) „rure proximo Nicomediae, Achyronam vocant, excessit". — Hieronymus s. unten S. 391 Acyron. So auch Kassiodor, Chronica zum Jahre 339 (ed. Th. Mommsen: MG: Auct. antiq. Tom. XI = Chronica minora Vol. II. Berol. 1894 p. 151) zu Constantius II et Constans: „His conss. Constantinus imp. dum bellum pararet in Persas, in Acyrone villa publica iuxta Nicomediam moritur anno aetatis LXVI". Der griechische Name war demnach Ἀχυρών, welches in der lateinischen Transkribierung das Achyrona und das Acyrone erklärt. Dazu stimmt Malalas Chronogr. l. XIII (Migne PG 97, 484) aus Nestorianos „ἐν προαστείῳ τινὶ λεγομένῳ Ἀχυρῶνι . . ". Eutropius, Breviarium ab urbe condita l. X, 8, 2 (ed. H. Droysen: MG.: Auct. antiq. Tom. II. Berol. 1879 p. 174 s.): „Bellum adversus Parthos moliens, qui iam Mesopotamiam fatigabant, uno et tricesimo anno imperii, aetatis sexto et sexagesimo, Nicomediae in villa publica obiit". Allgemein auch Excerpta Valesiana 6, 35 (ed. V. Gardthausen: Ammianus Marcellinus Vol. II, 289) „in suburbano Constantinopolitano villa publica iuxta Nicomediam depositam". — Danach ist Libanius Oratio LIX, 72 (ed. R. Förster Vol. IV. Lips 1908 p. 244) zu verstehen: „ἄρτι δὲ τῆς πορείας ἁψάμενος ἐπειδὴ κατὰ τήνδε τὴν πόλιν ἐγίγνετο κτλ.". — Philostorgius H. e. II, 16 (Migne PG. 65, 477) „Ὅτι τὸ τριακοστὸν δεύτερον ἔτος ἐπιβαίνοντος βασιλείας αὐτοῦ Κωνσταντίνου, ἐν Νικομηδείᾳ φαρμάκοις ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν τεθνάναι γράφει". Da in den letzten Texten nur Nikomedia genannt wird, so gehörte Achyron eben zum Bereiche dieser Stadt.

mortis suae iam properabat, ‹ qui ›[1]) *ad iuramentum nos constrinxit omnibus mandatis suis, ne quid contra purpuram*[2]) *filiorum ipsius vel contra ecclesiam faceremus*[3])". Unter dem *testamentum* des Textes hat schon Ruinart[4]) die Taufe verstanden. Unter der Voraussetzung, daß Ruinart mit dem accipiente das Orignal richtig wiedergegeben hat, wird eine andere Deutung kaum möglich sein. Durch meine früheren Ausführungen über *signaculum fidei*[5]) ist klar geworden, daß dieses Wort den Taufvertrag bedeutet, der im Augenblick der Taufspendung abgeschlossen wird, und in abgeleitetem Sinne die Taufe. Genau so wird es sich mit dem Worte testamentum verhalten, was eine genauere Untersuchung über dieses Wort klarstellen würde[6]). Einen Terminus der christlichen Geheimsprache braucht man mit Tillemont[7]) nicht anzunehmen. Unsere Akten bezeugen also für das vierte Jahrhundert die Tradition, daß Konstantin kurz vor seinem Tode in Achyron bei Nikomedien getauft wurde.

---

[1]) H. Prof. Stählin möchte nach freundlicher Mitteilung hier ein » qui « einsetzen.

[2]) Purpur ist damals das Zeichen der königlichen Macht vgl. Ammianus Marcellinus XXI, 9, 8 (ed. V. Gardthausen p. 244 s): (Lucillianus) „verum cum primitus visus *adorandae purpurae datam sibi copiam* advertisset, recreatus tandem suique securus « incaute » inquit » imperator et temere cum paucis alienis partibus te commisisti » Cui amarum Julianus subridens — « haec verba prudentia serva « inquit » Constantio. Maiestatis enim insigne non ut consiliario tibi, sed ut desinas pavere porrexi".

[3]) Bei Th. Ruinart, Acta primorum martyrum ed. sec Amstelaedami 1713 p. 596 [Ausgabe 1689 p. 664 ss]. — AASS Aug. Tom. IV Antverpiae 1739 p. 431 n. 11 (Zum 21. August). — Eusebius Εἰς τὸν βίον K. IV, 63 berichtet wenigstens soviel, daß K. nach der Taufe in Gegenwart der Heerführer seinen letzten Willen kundgab.

[4]) L. c. p. 596 n. 14. Nach ihm auch L. de Tillemont, Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six permiers siècles. Tome VII². Bruxelles 1732 p. 184: „Ils marquent visiblement le batteme, mais d'une manière obscure pour conserver le respect dû aux Sacraments". Aehnlich Histoire des empereurs Tome. IV, Bruxelles 1732 p. 277. — Auch W. Cuper AASS. Aug. Tom. IV (Antverpiae 1739) p. 433.

[5]) Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums. Paderborn 1911. S. 101—104. Dazu meine Erklärung in Theologische Revue 1912 Nr. 2. Sp. 61. 62.

[6]) Daß *testamentum* die Eucharistie als Viaticum bezeichnet, wie P. Philpin de Rivière (Constantin-le-Grand. Son baptême et sa vie chrétienne. Paris. 1907 p. 65) will, ist bis jetzt nicht zu erweisen.

[7]) A. a. O.

Diese alte Tradition hat sich im Morgenland (aus früheren Werken übernommen) forterhalten in dem Chronicon Paschale [1]) eines in dem letzten Jahrzehnt des Kaisers Heraklios (610–641) [2]) schreibenden Klerikers aus der Umgebung des Patriarchen Sergios (610—638) [3]). Heute noch hat das Menologion der orthodox katholischen Kirche zum 21. Mai den Text: „Die hl. Taufe empfing Konstantin nicht lange Zeit vor seinem Hinscheiden im 65. Jahre seines Lebens zu Nikomedia 337“ [4]).

Auch im lateinischen Westen wußte man im vierten Jahrhundert nicht anders, als daß Konstantins Taufe nur kurz seinem Tode vorausging. Das älteste noch erhaltene Zeugnis ist hier gegeben in dem Schreiben der auf der Synode von Rimini (a. 359) versammelten abendländischen Bischöfe an Kaiser Konstantius. Das ἐξ ἀνθρώπων ἐγένετο βαπτισθείς im Texte des Athanasius [5]) und das *baptizatus ad quietem dei commigravit* im Fragment des Hilarius [6])

---

[1]) Zum Jahre 337 (Migne PG 92, 716): „Πέρσαι πόλεμον ἐδήλωσαν πρὸς Ρωμαίους, καὶ ἐπιβὰς Κωνσταντῖνος λβ' ἐνιαυτῷ τῆς αὐτοῦ βασιλείας, ὁρμήσας ἐπὶ τὴν Ἀνατολὴν κατὰ Περσῶν, ἐλθὼν ἕως Νικομηδείας, ἐνδόξως καὶ εὐσεβῶς μεταλλάττει τὸν βίον ἐν προαστείῳ τῆς αὐτῆς πόλεως μηνὶ Ἀρτεμισίῳ ια', καταξιωθείς τοῦ σωτηριώδους βαπτίσματος ὑπὸ Εὐσεβίου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, βασιλεύσας ἔτη λα' καὶ μῆνας ι'“.

[2]) K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2]. München 1897 S. 337.

[3]) H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie II, 1. Leipzig 1885. S. 138.

[4]) Alexios v. Maltzew, Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes II. Teil. Berlin 1901. S. 333.

[5]) Athanasius, Epistola de synodis c. 10,2 (Migne PG 26, 697): „ἐγνωκότες δὲ ἅμα καὶ τὸν μετὰ <τὴν> τελευτὴν ἄξιον μνήμης Κωνσταντῖνον, μετὰ πάσης ἀκριβείας καὶ ἐξετάσεως τὴν συγγραφεῖσαν πίστιν ἐκτεθεικότα. Ἐπειδὴ δέ, ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἐγένετο βαπτισθείς, καὶ πρὸς τὴν ὀφειλομένην εἰρήνην ἀνεχώρησεν, ἄτοπον < ἐνομίσαμεν > εἶναι μετ' ἐκεῖνόν τι καινοτομεῖν, καὶ τοσούτους ἁγίους ὁμολογητὰς μάρτυρας τοὺς καὶ τοῦδε τοῦ δόγματος συγγραφεῖς τε καὶ εὑρετὰς ὑπεριδεῖν“. So auch Sokrates H. e. II, 37 (Migne PG 67, 313 s); Sozomenos H. e. IV, 18 (Migne PG 67, 1165); Theodoret H. e. II, 19 § 5 ed. Parmentier: GCS: p. 140).

[6]) Fragment VIII, 2 (Migne PL 10, 700): „*Constantino praesente in hoc, cum magno examine fuisset conscriptum, quod tenens baptizatus ad quietem Dei commigravit*“. Der Text ist verderbt, da sich die Gegenwart des Kaisers auf die Synode von Mailand bezieht; gemeint ist aber das Nicänische Konzil, an welchem Konstantin teilnahm. Klarer ist der griechische Text bei Athanasius (vgl. die vorangehende Anmerkung).

ist handschriftlich auf Konstantin bezogen und nicht, wie Baronius u. a. meinten, auf Constans.

Das zweite wichtige Zeugnis für die Tradition des Abendlandes bietet uns *Hieronymus* in seiner Fortsetzung zu der Chronik des Eusebius: „*Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat, a quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia. Constantinus cum bellum pararet in Persas, in Acyrone villa publica iuxta Nicomediam moritur, anno aetatis suae LXVI*“ [1]). Hieronymus schrieb seine Chronik zu Konstantinopel im Jahre 380 oder 381 [2]). Bestimmt war sie für das lateinische Abendland. Hieronymus nennt selbst diese Arbeit ein eilig gefertigtes und sehr rasch diktiertes Werk [3]), sodaß man Bedenken in die Notiz setzen könnte. Allein er hatte jedenfalls seine Vorlagen, in diesem Falle zunächst wohl die Tradition von Konstantinopel. Er war sicherlich von der Wahrheit dieser Tradition ganz überzeugt und eine gegenteilige Ueberlieferung etwa der Taufe Konstantins zu Rom kannte er nicht, sonst hätte er nicht mit solcher Bestimmtheit in der Chronik die Nikomedia-Taufe als Faktum hingestellt. Es hat damals eine andere Tradition in Rom auch gar nicht gegeben, sonst hätte Hieronymus, der als lernbegieriger Jüngling in Rom weilte und dort auch die Taufe empfing, wohl auch davon gewußt, zumal ein Ereignis von solcher Bedeutung für die Entwickelung des Christentums um 362 (mutmaßliche Zeit der Taufe des Hieronymus) in lebendiger Erinnerung sein mußte. Auch der Umstand, daß im Abendland keine Opposition

---

[1]) Chronicon A. Abr. 2353 (ed. A. Schöne: Eusebii Chronicorum libri duo Vol. II. Berolini 1866 p. 192 s.) — Nachgeschrieben von *Isidor von Sevilla*. Chronicon 99 (Migne PL. 83, 1048 s.); „Constantinus autem, in extremo vitae suae ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus, in Arianum dogma convertitur: heu, proh dolor! bono usus principio, et fine malo“.

[2]) Für 379—380 spricht G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen. Freiburg i. B. 1897, S. 57; für 381 A. Schöne, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. Berlin 1900 S. 249—254.

[3]) Praefatio (ed. A. Schöne Vol. II, p. 1, 13—15): „Itaque mi Vincenti carissime et tu Galliene pars animae meae, obsecro, ut quidquid hoc tumultuarii operis est, amicorum non iudicum animo relegatis, praesertim cum et notario ut scitis velocissime dictaverim . . .“. Zur Erläuterung der Worte vgl. A. Schöne, Die Weltchronik S. 76 ff.

gegen die Chronik-Notiz laut wurde, spricht dafür, daß damals zwischen der Tradition von Konstantinopel und Rom eine Differenz noch nicht bestand.

Hieronymus hat in der Taufe des Kaisers durch Eusebius von Nikomedien eine Hinneigung Konstantins zum Arianismus gesehen. Ob der Kaiser selbst die Sache so aufgefaßt hat, können wir nicht mehr mit Bestimmtheit entscheiden. Wenn die Rede an die Versammlung der Heiligen Konstantin zugehört [1]), so hat der Kaiser vor dem Konzil von Nicäa eine stark subordinatianische d. h. arianisierende Auffassung vertreten [2]). Der Kaiser hatte wohl theologische Neigungen, aber ein Theologe war er nicht: so zeigt sein von Hosius von Korduba nach Alexandrien verbrachtes Schreiben an Alexander und Arius, daß ihm die christologischen Debatten als Streit über „ganz geringfügige und unbedeutende Gegenstände" [3]) erschienen. Nach dem Konzil freilich hat er unter dem Einfluß der in der Mehrzahl stehenden orthodoxen Partei das harte »Porphyrianer«-Dekret erlassen [4]) und die temperamentvolle Epistel an Arius und die Arianer [5]) geschrieben — allein das erstere hat er wahrscheinlich bald wieder zurückgezogen [6]). Den Arius wollte der Kaiser noch im Jahre 336 rehabilitieren, aber nur deswegen, weil ihm das Bekenntnis des Mannes in seiner dermaligen Form mit dem Nicaenun zu stimmen schien. Er konnte den Arianer Eusebius von Nikomedien verbannen, aber ebenso den orthodoxen Athanasius ins Exil schicken; beide rief er wieder heim: Athanasius noch nach seinem letzten Willen. Die ganze Religionspolitik des Kaisers war beherrscht von der Tendenz, den Frieden im Reiche zu er-

---

[1]) Vgl. J. M. Pfättisch, Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen (oben S. 96 ff.). Die Schwierigkeiten sind allerdings trotz der erneuten Analyse Pfättisch's noch nicht alle überwunden.

[2]) Pfättisch oben S. 101 und sonst.

[3]) Eusebius Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου II, 71 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eus. I, 69, 22); vgl. II, 68 (I, 68, 6); II, 70 (I, 69, 16).

[4]) Sokrates H. e. I, 9 (Migne PG 67, 88, 89). Ueber die Echtheit des Dekrets vgl. S. Rogala, Die Anfänge des Arianischen Streites [Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte VII. Bd. 1. Heft], Paderborn 1907, S. 74—77 (gegen O. Seeck).

[5]) Gelasius von Kyzikos, Historia Concilii Nicaeni l. III. (Migne PG 85, 1344—1356.).

[6]) S. Rogala, a. a. O. S. 77.

halten [1]), wobei freilich ein Schwanken zwischen den Parteien für ihn, den Nicht-Theologen, unvermeidlich war. Wenn er in einer Vorstadt von Nikomedien sich taufen ließ, da war ihm, dem sterbenskranken Kaiser die Taufe als Sicherstellung für das Jenseits die Hauptsache — und das Recht, zu taufen, hatte eben der Bischof der Diözese und dies war Eusebius. Daß die Arianer die Taufe des Kaisers durch einen ihrer Hauptführer für sich in Anspruch nahmen, ist nur natürlich, aber mit dem Glaubensbekenntnis des Kaisers hat dies nichts zu tun. Das Taufsymbolum verlangte ja auch weder eine Zusage zum ὁμοούσιος noch zum ὁμοιούσιος, und war daher seinem Wortlaute nach gegenüber den beiden Parteien indifferent. Ja Eusebius hatte die nicänische Formel unterzeichnet; er galt dem Kaiser als orthodox. „Konstantin ließ sich also durch einen äußerlich orthodoxen Bischof taufen" [2]).

Als letzter selbständiger Zeuge des lateinischen Abendlandes für die Taufe Konstantins kurz vor seinem Tode und damit indirekt für die Taufe zu Nikomedien ist nach unserer jetzigen Quellenkenntnis Ambrosius anzusehen. In seiner am 25. Februar 395 gehaltenen Rede auf Theodosius d. Gr. sagt er zum Lobe des in das Reich Christi versetzten Kaisers: „*Nunc sibi rex est . . . quando Constantino adhaeret. Cui licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit, et post se hereditatem fidei principalibus dereliquit, magni meriti locum reperit*" [3]). Die Worte sind von Ambrosius vor dem Kaiser Honorius in Mailand gesprochen [4]). Von dem ehemaligen Konsular von Aemilien und Ligurien und von dem Kaiser darf man wohl eine Kenntnis der Geschichte der römischen Kaiser erwarten: wenn daher die Gedächtnisrede die Taufe in extremis nennt, so entspricht dies dem historischen Bestand. Die Aeußerung machte Ambrosius vor dem Mailänder Publikum — ohne einer Entgegnung gewärtig zu sein: also wußten auch die Mäiländer

---

[1]) Eusebius Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου III, 12 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eus. I, 82, 24 ff.); III, 17 (I, 84, 23 ff.); usw. vgl. auch S. Rogala, a. a. O. S. 46 und S. 92.

[2]) Adolf Lichtenstein. Eusebius von Nikomedien. Halle a. S. 1903, S. 70.

[3]) De obitu Theodosii oratio c. 40 (Migne PL 16, 1399).

[4]) G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen. Freiburg i. B. 1897 S. 430.

nicht anders; ja man kann schließlich das Wort auch als Niederschlag der römischen Tradition gelten lassen, da Ambrosius in Rom längere Zeit lebte, dort seine Studien machte [1]) und als Sohn gebildeter christlicher Eltern wohl genügend Interesse an der Geschichte des Christentums hatte.

Ambrosius hätte sich kaum die Gelegenheit entgehen lassen, hier in der Parallele die Taufe Konstantins durch einen katholischen Bischof, zumal den von Rom, heranzuziehen, wenn er davon gewußt hätte. Mit der Bemerkung *in ultimis constituto* schließt Ambrosius zudem die Taufe durch Silvester direkt aus. A. nennt aber auch Eusebius von Nikomedien nicht. Es mag dies sogar auf Absicht beruhen: weil ihm dieser Umstand nicht paßte, da er selbst ein so eifriger Bekämpfer des Arianismus war und auch selbst einst nicht von einem Arianer getauft sein wollte [2]). Auch paßte diese Erwähnung nicht in die Lobrede auf Theodosius, von dem bekannt war, daß er vor seiner Taufe zu Thessalonich dem dortigen katholischen Bischof sein Bekenntnis zum Nicaenum kundgegeben hatte [3]).

Als Resultat der Quellenprüfung ergibt sich nunmehr, daß man in Rom um 400 und im griechischen Osten um 450 nur von einer Taufe Konstantins kurz vor seinem Tode († 21. Mai 337) in Achyron bei Nikomedien wußte.

§ 2.

Die Entstehung der Legende von der Silvester-Taufe.

Zeit und Ort der Silvester-Vita.

Wir haben keine klaren Zeugnisse aus dem vierten Jahrhundert, daß die Arianer die Taufe Konstantins durch den Arianer Eusebius von Nikomedien für ihre Parteisache besonders geltend gemacht haben, und doch ist dies nur allzu natürlich, um es bestreiten zu

---

[1]) O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III. Bd. Freiburg i. B. 1912 S. 498.

[2]) Paulinus v. Mailand, Vita Sancti Ambrosii (ed. Boninus Mombritius, Sanctuarium I², p. 54. 38): „postulavit non se nisi a catholico episcopo baptizari; solicitam enim habebat perfidiam Arianorum".

[3]) Sokrates H. e. V, 6. Siehe unten § 5.

können. Die Rechtgläubigen fanden sich zunächst mit dieser Ausdeutung ab und konnten höchstens mit Bedauern dieses von Arianern behauptete Faktum registrieren. Hieronymus ist der typische Vertreter hiefür. Seine Aeußerung zeigt aber auch, daß man im Abendlande die Taufe des ersten christlichen Kaisers durch einen Arianerbischof alsbald schwer empfand. Zunächst leugnete man die Taufe durch Eusebius noch nicht, betonte aber die Orthodoxie des Kaisers umso stärker. Beleg dafür ist das Schreiben der Bischöfe von der Synode von Rimini an Kaiser Konstantius (a. 359)[1], worin man die Orthodoxie des Vaters gegen die Häresie des Sohnes ausspielte[2]. Allein man begnügte sich nicht damit, die Orthodoxie des ersten christlichen Kaisers festzuhalten, man behauptete auch, ein Orthodoxer habe ihn getauft und nicht, wie einige sagen, ein Häretiker. So schon Gelasius von Kyzikos, Bischof von Cäsarea in Palästina (ca. 475) in einem von Photius überlieferten Fragment[3]. Wer dieser Orthodoxe war, wird noch nicht gesagt. Dies ist jedenfalls merkwürdig: hätte Gelasius den Namen gekannt, so hätte er ihn uns kaum vorenthalten, auch Photius hätte eine diesbezügliche Aeußerung des Gelasius kaum mit Stillschweigen übergangen. So macht die Notiz des Gelasius durchaus den Eindruck, als ob es sich nur um eine Bestreitung arianischer Behauptungen handle, ohne einen bestimmten Bischof aus dem Kreise der Orthodoxie als den Spender der Taufe Konstantins nennen zu können.

Es konnte nicht mehr lange währen, bis man auch den Namen dieses Orthodoxen kannte Bei Johannes Malalas von Antiochien

---

[1]) Siehe oben S. 390.

[2]) Vgl. auch Hilarius, Liber contra Constantium imperatorem c. 27 (Migne PL. 10, 602): *„Ipse quoque pridem iam mortuus anathema tibi pater tuus est, cui Nicaena synodus fuit curae, quam tu falsis opinionibus infamatam perturbas“.*

[3]) Photius, Bibliotheca Cod. LXXXIX (Migne PG 103, 293): „καὶ ἑξῆς τελευτᾷ (sc. Gelasius) καὶ εἰς τὴν τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου τελευτήν, ἐν ᾗ καὶ τὸ τῆς ἀφέσεως ἐδέξατο θεῖον λουτρόν, τὰς ἐν βίῳ κηλῖδας, οἷα εἰκὸς ἄνθρωπον ὄντα ἐφελκόμενον ταύτας, ἀπολουσάμενος· τυχεῖν δέ φασι τοῦ βαπτίσματος ὀ ρ θ ο δ ό ξ ο υ μ υ σ τ α γ ω γ ή σ α ν τ ο ς κ α ὶ τ ε λ έ σ α ν τ ο ς, ἀ λ λ' ο ὐ χ ὥ ς τ ι σ ι ν ἔ δ ο ξ ε, τ ῶ ν α ἱ ρ ε τ ι κ ῶ ν τ ι ν ο ς χ ε ι ρ α π τ ή σ α ν τ ο ς · ἡ δέ γε ἀναβολὴ αὐτῷ τοῦ βαπτίσματος παρετείνετο, ὅτι δι' ἐπιθυμίας πλείστης ἦν αὐτῷ τοῦ Ἰορδάνου ῥείθροις βαπτίσασθαι“.

(† bald nach 565) begegnen wir bereits der Nachricht, Konstantin sei nach seiner Vision und dem siegreichen Kriege in Rom eingezogen, habe die heidnischen Tempel zerstört und die Kirchen der Christen öffnen lassen. Unmittelbar anschließend heißt es nun: „Und nach Fasten und Katachese wurde er von Silvester, dem Bischofe von Rom, getauft, er und seine Mutter Helena und alle seine Verwandten und Freunde und eine ungeheuere Menge anderer Römer. So wurde der Kaiser Konstantin zum Christen“ [1]). Am Schlusse der Geschichte Konstantins beruft sich Johannes Malalas auf den Chronographen Nestorianos [2]), welcher nach des Malalas eigenem Zeugnis seine Chronik bis auf Leon II. fortführte [3]). Leon II. regierte von 473—474 als Mitkaiser des Leon I. Makelles. Wenn Nestorianos die Chronik bis auf seine Zeit fortgeführt hat, so dürfen wir annehmen, daß die Legende der Silvestertaufe gegen Ende des 5. Jahrhunderts schon vorhanden war, nicht sehr lange nach Gelasius von Kyzikos, der noch im allgemeinen von einem orthodoxen Täufer sprach. Jedenfalls war die Legende schon vor 530 weiter bekannt; denn um 530 trägt der Liber Pontificalis in der Fassung des Catalogus Felicianus es als Tatsache vor, daß Konstantin in Rom von Papst Silvester getauft und dadurch vom Aussatz gereinigt worden sei. Der wichtige Text lautet: „*Hic* (sc. Silvester) *exilio fuit in montem Seracten, persecutione Constantini concussus, et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantino Augusto quem curavit Dominus per baptismo a lepra*“ [4]).

Dem Pontifikat des Silvester eingereiht, läßt die Notiz bereits erkennen, daß sie aus einer Vita S. Silvestri stammt. Eine solche Vita ist uns nun in einer beträchtlichen Anzahl von Rezensionen erhalten: in Betracht kommen der lateinische Text von Mom-

---

[1]) Chronographia l. XIII (ed. Dindorf: CSHB. Bonnae 1831 p. 317; auch bei Migne PG 97, 476 B.).

[2]) Chronographia l. XIII (ed. Dindorf: CSHB p. 324. 11 = Migne PG 97, 484 D): „ὡς ταῦτα συνεγράψατο καὶ τοὺς χρόνους πάντας τῶν προγεγραμμένων βασιλέων ὁ σοφώτατος Νεστοριανὸς ὁ χρονογράφος“.

[3]) Chronographia l. XIV (ed. Dindorf: CSHB p. 376, 19. 20 = Migne PG 97, 560 C): „καθὼς συνεγράψατο Νεστοριανὸς ὁ σοφώτατος χρονογράφος ἕως Λέοντος τοῦ μικροῦ“.

[4]) Liber Pontificalis ed. L. Duchesne I, 74; bei Th. Mommsen: MG: Gestorum Pontificum Romanorum I, 1. Berlin 1898 p. 47.

britius[1]) und der lateinische des Surius[2]), der griechische von Combefis[3]) und der syrische von Land[4]), dazu noch die ausgedehnte Homilie von Jakob von Sarûg[5]). Ueber den Stammbaum der verschiedenen Texte wäre nur nach einer umfassenden Untersuchung einige Gewißheit zu erlangen. Die bis jetzt aufgestellten Thesen können zum Teil nur den Wert von Mutmaßungen beanspruchen[6]).

[1]) Boninus Mombritius. Sanctuarium seu Vitae sanctorum. Tom. II f. 289 s. Das schwer zugängliche Werk, ohne Druckort und Jahr vor 1480 erschienen, liegt nun neu vor in der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes. Parisiis 1910. Die Silvesterlegende: Tom. II, p 508—531.

[2]) L. Surius, De probatis sanctorum vitis. Coloniae Agrippinae. 1618. Dezember-Band (31. Dez.) p. 368—375. Der Text stammt aus Simeon Metaphrastes.

[3]) F. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Parisiis 1660 p. 258—336.

[4]) Nach Land's Anecdota Syriaca Bd. III S. 46, 21—76, 10 übersetzt von V. Ryssel, Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe IV. Die Silvesterakten [Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen. 49. Jahrgg. 95. Bd. 1895] S. 21—54.

[5]) A. L. Frothingham jr., L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore pubblicata, tradotta ed annotata [Atti della R. Accademia dei Lincei: Anno 280 (1882—83): serie terza: Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche. Volume VIII. Roma 1883 p. 167—242].

[6]) Ign. v. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters[2] Stuttgart 1890 S. 62 hält den griechischen Text für eine Uebersetzung aus dem Lateinischen, worauf die Notiz „τῇ ἑλληνικῇ συνεγράψατο γλώσσῃ" hinweise, was ein Grieche nicht geschrieben haben würde. Ein lateinischer Originaltext wird m. E. auch gefordert durch die Notiz «οἱ μάγοι οἱ λεγόμενοι ἀρίολοι (= arioli)». Allein der Mombritiustext wird diese Grundlage nicht sein können, da er sich 1) selbst als eine Uebersetzung aus dem Griechischen ausspielt (Mombritius II[2], 508. 17: „me de graeco in latinum transferre praecepisti") da er 2) von der im griechischen Texte stehenden Umnennung der Wochentage aus Dies lunae etc. in feria secunda etc. nichts weiß und 3) die im griechischen Texte stehende Drachenepisode nicht enthält. Es müßte also ein anderer lateinischer Text als Grundlage angenommen werden. — *J. Friedrich,* Die Konstantinische Schenkung. Nördlingen 1889 S. 79—107 versuchte nachzuweisen, daß der Suriustext der ältere sei, der Mombritiustext dagegen eine Neubearbeitung aus dem Ende des 6. Jahrhunderts darstelle. Die Gründe, die angeführt werden, sind sehr beachtenswert. Der Suriustext sagt im K. 2 (p. 318): „*Atque quinam quidem fuerint magni illius viri parentes, et a quibus sit in lucem editus, veteri libro de eo tractante, in quem incidimus, non fuit declaratum, qui prisce admodum et simpliciter est compositus. Quocirca quoque sunt a nobis praetermissa*". Der Text kennt also noch keinen Autor, bei Mombritius wird Eusebius genannt. Bei Surius sind die Eltern unbekannt, bei Mombritius wird die Mutter Justa

Nach der uns hier zunächst interessierenden Partie des Combefis-Textes erläßt Konstantin ein Opferedikt für die Christen. Um sich dieser Forderung zu entziehen, verbirgt sich Silvester mit seinem Klerus am Berg Sorakte. Konstantin läßt nun durch seine Gemahlin Maximina, die Tochter Diokletians, verleitet viele Christen hinrichten, wird aber zur Strafe vom Aussatz befallen. Da alle Kunst der Aerzte und Zauberer erfolglos bleibt, raten ihm die kapitolinischen Priester, über einer Piszine eine Menge Knaben zu töten und sich in dem frischen Menschenblut zu baden. Beim Anblick der Kinder und der wehklagenden Mütter erfaßt den Kaiser jedoch Mitleid, sodaß er auf sein Vorhaben verzichtet. In der folgenden Nacht sieht der Kaiser im Traume zwei Männer, die sich als Petrus und Paulus bezeichnen und ihm den Rat geben, Silvester vom Berge Sorakte zurückzurufen. Dieser vermöge ihm durch »die Piscine der Frömmigkeit« Heilung zu bringen. Konstantin tut wie ihm befohlen. Er läßt sich von Silvester die Bilder der vermeintlichen Götter Petrus und Paulus zeigen, erkennt dadurch die Erscheinung als wahr und erklärt sich bereit, das Christentum an-

---

genannt. Wenn diese Gründe Friedrichs gelten, so ist damit auch der griechische Text des Combefis älter als der lateinische des Mombritius, da auch dieser weder einen Autor noch die Eltern des Silvester nennt. Es wäre nun denkbar, daß vor dem Combefistext ein vom Mombritiustext verschiedener lateinischer Text als Grundlage vorhanden war. Der Suriustext, meint Friedrich weiter, nennt einen liber vetus, und dieser begegnet auch in den Gesta Liberii aus der Zeit des Symmachus. Noch in dem nach 533 verfaßten sog. Decretum Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris wird gesagt, daß ein Autor der Silvesterakten nicht bekannt sei. Es ist also wohl denkbar, daß der Mombritius-Text nach dieser Zeit ja gegen Ende des 6. Jahrhunderts zu setzen ist. Den letzteren Ansatz glaubt Friedrich durch den Brief des Papstes Gregor an Eulogius von Alexandrien (S. 83 ff) zur Gewißheit erhoben zu haben, zumal die kirchenpolitische Lage dazu stimmt. Auf das „alte Buch" möchte ich nicht so großes Gewicht legen, da eine solche Bezeichnung für den Legendenstil auch ohne Abhängigkeit sehr passend erscheint. Die dogmengeschichtlichen Erörterungen Friedrichs S. 103 sind, wie sich unten herausstellen wird, auch nicht ganz einwandfrei. – V. Ryssel tritt für den syrischen Ursprung der ganzen Legende ein. Ein Beweis wird jedoch nicht erbracht. Ein Fehler ist es schon, daß Ryssel ohne den wichtigen griechischen Text bei Combefis arbeitet und auch nicht den lateinischen Text des Mombritius zu Rate zieht. — Auch die Herleitung der Legende aus Armenien oder Syrien, wie sie Duchesne versuchte, kann bis jetzt nicht befriedigen. Es wäre besonders für die Kenntnis der kirchenpolitischen und dogmengeschichtlichen Strömungen ein Vorteil, wenn die Legende auf breitester Grundlage untersucht würde.

zunehmen. Silvester gibt ihm nun die Mahnung: „In dieser Woche faste, lege den Purpur ab, gehe in deine Kammer, werfe dich auf den Boden nieder auf einen Sack und bete unter Tränen und Seufzen zu Gott dem Herrn, bekenne, daß du in Unwissenheit seine heiligen Diener getötet hast . . .“ Der Kaiser verspricht alles. Silvester „legt ihm die Hand auf das Haupt, segnet ihn und macht ihn zum Katechumenen“. Am Samstag ruft Silvester den Kaiser zur Taufe. Im Augenblick wo K. im Wasser steht und S. die Taufe vollzieht, „strahlte plötzlich ein Glanz unermeßlichen Lichtes auf und es entstand ein Rauschen wie bei einem siedenden Topfe. Der Kaiser ging hervor ganz gesund und ganz rein, das Wasser aber war ganz bedeckt wie von Schuppen der Fische“. Der Kaiser äußert noch, es sei ihm vorgekommen, als ob eine Hand vom Himmel ihn berührt habe. Darauf nimmt er das weiße Taufkleid

Lassen sich nun diese Akten noch über das Jahr 500 zurückverfolgen? Zunächst käme hier das sog. Decretum Gelasianum De recipiendis et non recipiendis libris in Betracht. Hier werden IV, 4, 3. 4 unter den opuscula „*quae in ecclesia catholica recipiuntur*“ genannt: „*item actus beati Silvestri apostolicae sedis praesulis licet eius qui conscripsit nomen ignoretur, a multis tamen in urbe Roma catholicis legi cognovimus, et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae; item scriptura de inventione crucis et alia scriptura de inventione capitis beati Iohannis Baptistae novellae quidem relationes sunt et nonnulli eas catholici legunt* . . .“ [1]). Das Dekret will von einer römischen Synode unter Gelasius, welcher 70 Bischöfe anwohnten, (im Jahre 496) aufgestellt sein, würde also im Falle seiner Echtheit die Silvesterakten gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts hinaufdatieren. Allein gegen die Echtheit erhebt sich eine Reihe der gewichtigsten Bedenken [2]), so daß es wohl nicht vor dem 6. Jahrhundert entstanden sein kann. Dobschütz hält es

[1]) *Ernst von Dobschütz*, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis in kritischem Text neu herausgegeben und neu untersucht. TU III. Reihe 8. Bd. Heft 4. Leipzig 1912 S. 9 f; auch S. 42 f; auch bei *A. Thiel*, Epistolae Romanorum pontificum genuinae Tom. I. Braunsbergae 1868 p. 460 = S. Gelasii papae ep. 42.

[2]) Vgl. besonders *A. Koch*, Der heilige Faustus, Bischof von Riez. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Stuttgart 1895 S. 57 ff und neuestens E. v. Dobschütz a. a. O. S. 334—357; ebda. 334—338 der Literaturbericht.

für eine gelehrte Privatarbeit aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts (zwischen 519 und 553)[1]. Wir bekämen damit keine höhere Zeitengrenze als durch den Liber pontificalis.

Besser führt uns schon eine Homilie des Jakob von Sarûg in Mesopotamien (452—521) »Ueber die Taufe Konstantins«[2]), die nach dem Jahre 472 gehalten wurde, da in diesem Jahre Jakob seine Predigttätigkeit begann[3]). Nehmen wir den Durchschnitt zwischen 472 und 521, so kommen wir auf ca. 500. Danach ist Konstantin der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter. Von Geburt trägt er den Aussatz auf der Stirne und an den Lippen. Der kaiserliche Vater sucht die berühmtesten Aerzte zur Heilung: alles ist vergebens. Der Kaiser stirbt und Konstantin kommt auf den Thron. Er sendet nach Babylon „der Mutter aller Beschwörungskunst", um Beschwörer und Chaldäer kommen zu lassen. Diese kommen und raten ihm, Kinder zu töten, ihr Blut in einer Wanne von Bronze aufzufangen und sich darin zu baden. Der Kaiser sendet an die Großen der Städte: Mütter mit ihren Kindern erscheinen. Der Präfekt der Sklaven und die Mutter des Kaisers bemühen sich, Konstantin von dem Frevel abzuhalten. Der Präfekt rät dem Kaiser, das Bad der Taufe zu empfangen, welches mit den Sünden auch den Aussatz hinwegnehme. Daß die Taufe diese Kraft habe, beweise das Wunder des Simon Petrus in Antiochia, welcher das Kleid des Aëzios in 12 Stücke riß, diese in das Taufwasser tauchte und als ganzes Kleid wieder herauszog. Die beiden Parteien vertreten ihren Plan. Ein Engel erscheint nun dem Kaiser und erklärt durch den Präfekt der Sklaven, er sei zur Rettung der Kinder gesandt. Der Kaiser ist bestürzt und entschließt sich, zuerst die Probe mit dem Taufbad zu machen. „Der Sklave lief den Weg entlang, welcher zur Kirche führt, froh und glücklich, anbetend und Gott lobpreisend. Dann öffnete er den Mund und grüßte den Bischof: «Gegrüßt seist du! Konstantin kommt, um getauft zu werden. Stehe auf und weihe ohne Verzug

[1]) A. a. O. S. 348.

[2]) *A. L. Frothingham* jr., L'omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino imperatore publicata, tradotta ed annotata. [Atti della R. Accademia dei Lincei: Anno 280 (1882—83): serie terza: Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche. Volume VIII. Roma 1883 p. 167—242].

[3]) Frothingham l. c. p. 198 n. 1.

die Taufe (sc. das Taufwasser), denn der Kaiser kommt, um von dir getauft zu werden»... Dann befahl der Bischof seinem gesamten Klerus und sie rüsteten sich zum herrlichen Ritus der Taufe... Der Kaiser zog mit großem Gefolge aus seinem Palast, um sich zu baden und zu reinigen in der Taufe. Der höchste Priester ging aus der Kirche dem Kaiser entgegen" ... [1]). Konstantin bittet um die Taufe. „Dann befahl der Priester, daß man das heilige Oel der Salbung bringe; er öffnete den Mund und sprach also: »Durch dieses Oel, mit welchem ich dich salbe, sollst du rein sein, denn ich will nicht den unreinen Aussatz in die Taufe steigen lassen«. Es begann sodann der Priester den Kaiser, der ganz unrein war, zu salben: da fiel der Aussatz von ihm und mit seinen eigenen Augen sah er das große Wunder" [2]). Der Kaiser lobt Gott. „Der Priester führte Konstantin und ließ ihn eintreten zur Taufe, und die ganze Menge scharte sich zusammen, ihn zu sehen. Als der gläubige Kaiser in das Taufbassin hinabsteigen wollte, das Herz voll Liebe und Glaube, erhob er die Augen und sah ein Feuer, welches über den Wassern stand; er zitterte und schauderte bei diesem wunderbaren Anblick: »Welches ist die Bedeutung der Flamme, welche ich brennen sehe über den Wassern? und warum?« Dann näherte sich auf den Befehl des Priesters der Kaiser, um hinabzusteigen und die Waffen des Geistes anzuziehen: sie nahmen die Königskrone von seinem Haupte und wie ein einfacher Mann stieg er zur Taufe: da war keine Königskrone und keine Krone der Richter, da war nur eine Krone, die Krone des Reiches Gottes. Es stieg ins Taufbad der gläubige Kaiser und stieg herrlich herauf aus den Wassern des Taufe" [3]). Dann folgt die Eucharistie.

In diesen homiletisch verwerteten Akten fällt auf, daß die handelnden Personen mit Ausnahme Konstantins, ohne Namen erscheinen. Hätte Jakob nur den Namen des taufenden Bischofs verschwiegen und nicht auch den Namen des Konstantius, der Helena und des Sklavenpräfekten, so hätte man vermuten können, Jakob habe als Monophysit mit Absicht den Namen eines orthodoxen Bischofs nicht nennen wollen. Allein da die ganze Erzählung

[1]) Frothingham l. c. p. 209.
[2]) Frothingham l. c. p. 210.
[3]) Frothingham l. c. p. 211.

auf die farblose Anonymität aufbaut, so ist die Vermutung nicht am Platze. Hat Jakob in seiner Vorlage bereits den Namen Silvester gelesen oder den Namen eines Bischofs gar nicht gefunden? Für das letztere möchte fast sprechen die Art, wie um die gleiche Zeit Gelasius von Kyzikos auch nur ganz allgemein einen ‚Orthodoxen' als Täufer des Kaisers nennt, ohne einen Namen anzugeben. Können wir die von Jakob von Sarûg vorgetragene Legende noch früher nachweisen?

Auf die Legende der Silvester-Taufe glaubte Bock [1]) einige Verse der Anthologia graeca beziehen zu dürfen, in denen die Beschreibung eines Mosaiks der Polyeuktes-Kirche zu Konstantinopel enthalten ist. Die Verse lauten:

„'Ενθ' ἵνα καὶ γραφίδων ἱερῶν ὑπὲρ ἄντυγος αὐλῆς
ἔστιν ἰδεῖν μέγα θαῦμα, πολύφρονα Κωνσταντῖνον,
πῶς προφυγὼν εἴδωλα, θεημάχον ἔσβεσσε λύσσαν,
καὶ Τριάδος φάος εὗρεν ἐν ὕδασι γυῖα καθήρας" [2]).

Da die Kirche von Juliana, der Tochter des für das Jahr 472 bezeugten römischen Kaisers Anicius Olybrius gebaut wurde, so dürfte man das Bild etwa gegen Ende des fünften Jahrhunderts ansetzen. Wenn wie Bock meint, die Worte ἐν ὕδασι γυῖα καθήρας die Reinigung vom Aussatz durch das Taufwasser bedeuten, so wäre damit die Silvesterlegende für das ausgehende 5. Jahrhundert in Konstantinopel bezeugt. L. Duchesne glaubte aber nur im allgemeinen einen Hinweis auf eine Darstellung der Taufe ohne den Nebenumstand der Aussatzreinigung in dem Epigramm erkennen zu sollen [3]). Frothingham aber sprach sich wieder für die Darstellung der Legendentaufe aus, in dem er das Τριάδος φάος εὗρεν auf das von der Legende bei der Taufe Konstantins bezeugte Aufleuchten eines wunderbaren Lichtes bezog [4]). Duchesne konnte jedoch hervorheben, daß das φάος εὗρεν der damals fast allgemein gebräuchlichen Taufbezeichnung φώτισμα entnommen und dann auch die

[1]) Christliche Kunstblätter. Freiburg i. B. 1869. Januar und Februar S. 145—151.

[2]) Anthologia graeca. Vol. I ed. H. Stadtmüller. Lipsiae 1894 p. 7 = Nr. 10 Εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου μάρτυρος Πολυεύκτου Vv. 70—74.

[3]) Étude sur le Liber Pontificalis Paris 1877 p. 172 s.

[4]) A. L. Frothingham l. c. p. 188.

historische, nicht die Legendentaufe gemeint sein könnte [1]). Ja Duchesne wollte dann sogar bezweifeln, ob überhaupt hier die Taufe dargestellt war. Er möchte den Nachdruck auf die dritte Zeile legen und glauben, daß es sich um eine Darstellung des Triumphes des Christentums über den Götzendienst handelte, in welcher Darstellung Konstantin die Hauptrolle spielte [2]). Diese letzte Hypothese scheint mir dem Texte der vierten Zeile doch zu wenig Rechnung zu tragen. Eine Taufe ist zur Darstellung gebracht — ob Silvester-Taufe oder historische Taufe oder die Taufe durch Eusebius von Rom, dies vermögen wir auf grund der uns heute zur Verfügung stehenden Quellen nicht zu entscheiden. Wir müssen uns daher vorerst damit begnügen, daß wir bei Jakob von Sarûg den ältesten sicher datierten Bericht der Aussatz-Tauf-Legende vor uns haben, aber ohne den Namen des Papstes Silvester [3]).

Dürfen wir nun die oben genannten Rezensionen der Silvesterakten noch weiter zurückdatieren? L. Duchesne hat darauf hingewiesen, daß der Legendenstoff in all seinen wesentlichen Teilen schon bei dem Historiker Armeniens Moses von Chorên um das Jahr 450 vorhanden sei [4]). Den Hinweis nahmen auch Frothingham [5]) und V. Ryssel [6]) wieder auf.

In der unter dem Namen des Moses von Chorên gehenden Geschichte Groß Armeniens liest man von Konstantin tatsächlich folgenden Bericht: „Als dieser vor seinem Regierungsantritte, während er noch Cäsar war, im Kampfe besiegt mit großer Trauer sich niedergelegt hatte, erschien ihm im Schlafe am Himmel ein Kreuz von Sternen, umgeben mit der Schrift: »Durch dieses siege«. Nachdem er es zum Feldzeichen gemacht und voran hatte tragen lassen, siegte er in den Schlachten. Nachher aber aufgestachelt von seiner Frau Maximina, der Tochter Diokletians, verfolgte er

---

[1]) Le Liber Pontificalis I p. CXVII.

[2]) Le Liber Pontificalis I p. CXVII n. 2.

[3]) Der Name Silvester begegnet ausser der Vita Silvestri zuerst in der Constitutio Silvestri am Anfang des 6. Jahrhunderts. Vgl. unten S. 417 A. 1.

[4]) Le Liber Pontificalis I p. CXVII. In Étude sur le Liber Pontificalis Paris 1877 p. 168 heißt es noch „vers le commencement du cinquième siècle".

[5]) Frothingham l. c. p. 172.

[6]) Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe IV. Die Silvesterakten [Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen 49. Jahrgg. 95. Bd. 1895 S. 2].

die Kirche und wurde, nachdem er viele zu Blutzeugen gemacht hatte, wegen seiner Verwegenheit vom Aussatze am ganzen Körper befallen und entstellt. Da ihn die ariolischen Zauberer und die marisischen Aerzte nicht heilen konnten, schickte er zu Trdat, daß dieser ihm Zauberer aus Persien und Indien sende; aber auch diese nützten ihm nichts. Einige Priester befahlen ihm auf den Rat der Götter, eine Menge junger Knaben über einem Becken zu schlachten und sich in dem warmen Blute zu baden, um gesund zu werden. Als er aber das Weinen der Kinder mit den Wehe-klagen der Mütter hörte, empfand er Mitleid und Menschenliebe, indem er mehr an das Wohl derselben als an seine Heilung dachte. Daher empfing er Entgeltung dafür von Gott, indem er im Traumgesicht den Befehl der Apostel erhielt, sich zu heilen mittels der Abwaschung des lebenspendenden Bades durch die Hände des römischen Bischofs Silvester, der seinen Verfolgungen durch die Flucht auf den Berg Soraktion entgangen war. Von diesem belehrt, wurde er gläubig, infolgedessen Gott alle Gewaltigen vor seinem Angesichte hinwegnahm, wie dich Agathangelus in Kürze belehrt" [1]).

Der Verfasser dieser Geschichte Armeniens galt lange Zeit unbestritten als identisch mit dem Moses von Chorên des fünften Jahrhunderts († 489) [2]), die Geschichte selbst wurde auf die Mitte des 5. Jahrhunderts angesetzt. Unter dieser Voraussetzung konnten L. Duchesne [3]) und Frothingham [4]) die Silvesterakten bis an den Anfang des 5. Jahrhunderts hinaufdatieren mit dem Hinweis, daß eine solche Legende wohl ein halbes Jahrhundert populär war, bis sie in die Geschichtsliteratur überging.

So einfach liegt nun die Sache keineswegs. Moses verweist am Schluße der Silvesterepisode auf Agathangelus, setzt aber nur eine kurze Zusammenfassung der Siege Konstantins über seine Gegner [5]), nicht die Silvestertaufe bei Agathangelus voraus. In

[1]) L. II, c. 83 (ed. M. Lauer, Regensburg 1869 S. 142 f).

[2]) M. Lauer, Des Moses von Chorêne Geschichte Groß-Armeniens. Regensburg 1869 S. III. — O. Bardenhewer, Patrologie [3] Freiburg i. B. 1910 S. 513 f.

[3]) Le Liber Pontificalis I, p. CXVII. Vgl. auch Étude sur le Liber pontificalis p. 168.

[4]) L'omelia di Giacomo di Sarûg p. 172.

[5]) Agathangelus, Geschichte des Königs Trdat und der Bekehrung Armeniens durch Gregor den Erleuchter c. 164 [ed. P. de Lagarde: Abhandlungen

dem in Betracht kommenden Text nennt Agathangelus als Gegner Konstantins versehentlich auch den Kaiser Marcianus, der von 450—457 regierte; damit ist deutlich gesagt, das A. nach 457 schrieb. Da A. noch gegen Ende des 5. Jahrhunderts (nach 485) von Lazar von Pharp zitiert wird, dürfen wir ihn an das Ende des 5. Jahrhunderts setzen [1]). Damit verliert aber die Benützung des A. durch den Moses von Chorên des 5. Jahrhunderts schon an Wahrscheinlichkeit. A. v. Gutschmid hat ferner auf zwei wichtige Anachronismen hingewiesen: Die erst im Jahre 536 erfolgte Einrichtung der Provinzen Armenia I. II. III. IV. wird auf Aram, einen älteren Zeitgenossen des Ninos, zurückgeführt (I,14); nach III, 18 dringt schon Shâpûr II. bis Bithynien vor, wohin die Perser erst 608 gelangten. Daraus schloß Gutschmid: „Nicht der gefeierte Uebersetzer des fünften Jahrhunderts ist Verfasser der Geschichte von Armenien, sonder ein unter seiner Maske schreibender Armenier aus den Jahren 634—645" [2]). P. Vetter wies auf die merkwürdige Tatsache hin, daß Lazar von Pharp aus dem Ende des 5. Jahrhunderts nichts von der Geschichte des Moses von Chorên weiß, während er sonst andere armenische Geschichtschreiber wie Agathangelus, Faustus und Koriun zitiert [3]), ja daß die Geschichte des Moses erst vom 9. Jahrhundert ab genannt werde [4]). A. Carrière wies ferner nach, daß Moses Malalas, einen Schriftsteller des ausgehenden 6. Jahrhunderts [5]) und die etwa zwischen 690—692 durch Philon von Tirak gefertigte armenische Uebersetzung des Sokrates benutzt hat, welche die Silvesterlegende mit den auch

---

der historisch-philologischen Klasse der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. XXXV, 1 (vom Jahre 1888). Göttingen. 1889 p. 82, 56 ss.]: „ἀπώλεσεν πάντας διὰ τῆς δυνάμεως τοῦ δεσποτικοῦ σημείου, τοὺς ἀκαθάρτους, καὶ παρανόμους βασιλεῖς, τὸν Διοκλητιανὸν καὶ Μαρκιανὸν καὶ Μαξιμινιανὸν καὶ Λικινιανὸν καί Μαξέντιον, καὶ πᾶν ἀκάθαρτον γένος τῶν ἐθνικῶν βασιλέων ἐξῆρεν ἐκ μέσου κτλ."

[1]) Nicht ins vierte Jahrhundert, wie L Duchesne, Étude sur le Liber pontificalis p. 169 n. 1.

[2]) A. v. Gutschmid, Moses von Chorêne (Kleine Schriften III. 335).

[3]) Wetzer und Welte, Kirchenlexikon VIII[2] (1893) S. 1956.

[4]) A. a. O. S. 1957.

[5]) A. Carrière, Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Supplément. Vienne 1894 p. 6—29.

bei Moses wiederkehrenden Interpolationen enthält [1]. So scheint alles darauf hinzudrängen, daß der Verfasser der Geschichte Armeniens erst gegen Ende des siebenten oder am Anfang des achten Jahrhunderts geschrieben hat [2]. Paul Vetter [3], H. Gelzer [4] und O. Bardenhewer [5] haben diesen Resultaten der Forschungen Gutschmids und Carrière's zugestimmt und der Einspruch von F. C. Conybeare [6] hat sie nicht zu erschüttern vermocht.

Neuestens erkennt F. N. Fink die schweren auf ein späteres Datum hinweisenden Anachronismen des sog. Moses von Chorêne zwar an, meint aber, es sei „vielleicht doch geraten, der Ueberlieferung bis auf weiteres noch Vertrauen zu schenken und die mit ihr unvereinbaren Bestandteile des Werkes für spätere Zutaten zu halten, die bei einem so außerordentlich verbreiteten Buche leichter als bei jedem anderen eingeschmuggelt werden konnten" [7]. S. Weber ist geneigt, Fink zuzustimmen [8]. Auf jeden Fall aber sieht man, daß wir noch lange nicht berechtigt sind, die Geschichte Armeniens als Ausgangspunkt zur chronologischen Fixierung der Silvesterakten zu nehmen. Auch ist damit der Versuch Duchesne's, die Silvesterakten mit Hilfe des Moses Armenien oder doch dem Zweistromland als Heimat zuzuweisen, als nicht genügend fundierte Hypothese gekennzeichnet [9].

---

[1]) Nouvelles sources de Moïse de Khoren. Vienne 1893 p. 13, 17, 45.

[2]) L. c. p. 47.

[3]) Literarische Rundschau 1893 S. 264 und Theologische Quartalschrift 1894 S. 49.

[4]) Realencykopädie für prot. Theologie II³, 71.

[5]) Patrologie³, Freiburg i. B. 1910 S. 514. Vgl. auch die Besprechung Carrière's in Analecta Bollandiana Tom. XIII 1894 p. 166.

[6]) The date of Moses of Khoren (Byzantinische Zeitschrift 1901 S. 489—504). Deutlicher sagt er Byz. Z. 1902 p. 400, daß er die älteste armenische Uebersetzung der Silvesterakten vor das Jahr 480 und die Interpolation vor 676 setze.

[7]) Die Litteraturen des Ostens VII. Bd. 2. Abt. Leipzig 1907 S. 92.

[8]) Kirchliches Handlexikon II. Bd. München 1912 S. 1044.

[9]) Die » ariolischen « Zauberer setzen übrigens deutlich eine lateinische Ueberlieferung oder doch wenigstens den mißverstandenen griechischen Text (Combefis p. 273 „οἱ μάγοι οἱ λεγόμενοι ἀρίολοι") voraus; der armenische Text hat zudem nach Conybeare By. Z. 1901, 493 signum für Feldzeichen, was abermals auf ein lateinisches Original oder auf das gräzisierte σίγνον zurückweist. Duchesne muss deshalb die Merkwürdigkeit annehmen, die ehemals armenisch-syrische Legende sei für uns zuerst in lateinischem Text fixiert und dieser lateinische Text sei wieder die Grundlage für die armenische Bearbeitung.

Duchesne meint, die Abgarsage mit Aussatz und Heilung des Königs durch die Taufe einerseits und die Verfolgung, Bekehrung und Taufe des armenischen Königs Tiridates durch Gregor den Erleuchter bildeten die Unterlage der Konstantin-Silvesterlegende, welche von Mesopotamien nach Rom kam [1]). Allein die Grundlagen der schrecklichen Strafe für Christenverfolgung (Aussatz) und die wunderbare Heilung durch die Taufe sind auch im Bereiche des Abendlandes reichlich gegeben. Daß jeder Christenverfolger gezüchtigt werde, war Tagesmeinung. Die Schrift des Laktantiüs »De mortibus persecutorum« ist der typische Beweis dafür. Ja in dieser Hinsicht kann es sogar kein besseres Vorbild geben als Kaiser Galerius, dessen Geschichte sich aus Verwechslung in die Silvester-Konstantin-Legende verirrt zu haben scheint. Von Galerius wissen wir, daß er eine Tochter des Diokletian zur Frau hatte, was in der Silvesterlegende irrtümlich von Konstantin ausgesagt wird. Galerius, der Christenverfolger, wurde von einer unheilbaren, eckelhaften Geschwürkrankheit befallen, an der die besten Aerzte vergebens ihre Heilkunst versuchten. Unter dem Druck der gewaltigen Schmerzen sah er sich gezwungen, am 30. April 311 durch ein Edikt zu Nikomedien (= Hauptstadt), das Christentum als »religio licita« zu erklären, ja er sah sich, wie Laktantius berichtet, genötigt, Gott zu bekennen [2]).

Auch die zweite Grundlage der Legende, die hohe Bewertung der Taufwirksamkeit war im Abendlande reichlich gegeben. Daß die Taufe auch körperliche Krankheit hinwegnehme, wurde oft genug erzählt. Man braucht nur einmal nachzulesen, was Augustin in seinem Gottesstaat in dieser Hinsicht mitteilt [3]) oder was

---

[1]) Le Liber Pontificalis I p. CXVIII s.

[2]) Vgl. besonders Lactantius, De mortibus persecutorum c. 33 und 34; ferner Eusebius H. e. VIII, 16 § 4 und VIIII, 17 (ed. Schwartz: G C S: Eus. II, 2, 790).

[3]) De civitate dei XXII c. 8, 4 (Migne PL 41, 764): Von einem Arzte, der sich trotz nächtlicher Warnung der Dämonen taufen läßt, „in baptismate ipso non solum dolore, quo ultra solitum cruciabatur, verum etiam podagra caruisse, nec amplius, cum diu postea vixisset, pedes doluisse, quis novit?“ Ibd. XXII c. 8, 5 (Migne PL 41,764): „Ex mimo quidam Curubitanus, non solum a paralysi, verum etiam ab informi pondere genitalium, cum baptizaretur, salvus effectus est; et liberatus utraque molestia, tanquam mali nihil habuisset in corpore, de fonte regenerationis ascendit“.

zahlreiche Heiligenviten berichten, wobei gerade auch die Heilung des Aussatzes hervorgehoben wird [1]). Derlei Schätzung des Taufbades setzt aber nicht erst um 400 ein, sondern ist schon in beträchtlich früherer Zeit nachweisbar [2]). Zusammenhängend damit ist der Glaube, daß dem Gebete in der feierlichen Stunde der Taufe eine ganz besondere Kraft eigne [3]). Für die Heilung Konstantins

[1]) Passio s. Calisti papae (Mombritius, Sanctuarium I², 270. 54 ss): „Erat ibidem quidam miles nomine Privatus, qui erat *hulceribus plenus* et doloribus die noctuque cruciabatur. Hic misit se ad pedes beati Calisti episcopi: Salva me ab hulceribus meis . . . Respondit ei beatus Calistus episcopus dicens: Si credis ex toto corde fili et baptizatus fueris in nomine trinitatis mundaberis. Respondit Privatus: Ego credo, quia salvat me dominus Iesus Christus in baptismum per manum tuam; et mox omni vulnere vel morbo, quo tenebatur, mundatus est". — Vgl. Passio S. Donati (Mombritius I², 417): Eine Blinde wird durch die Taufe geheilt; Passio S. Laurentii (Mombritius II², 92. 42 ss): ein Blinder; Vita Mamertini (Mombritius II², 130. 5): Mamertinus an einem Auge erblindet und an einer Hand gelähmt wird durch die Taufe geheilt. Vgl. noch Passio S. Sebastiani (Mombritius II², 467. 2 ss; 19; 496. 35); Passio Hermagorae et Fortunati (Mombritius II², 7, 51 ss.) ein Aussätziger geheilt.

[2]) Wie uns Hippolyt in seinen Philosophumena berichtet, haben die Elchasäer das Vertrauen auf körperliche Heilung mit der Taufe verbunden. So nur ist der gleiche Ritus des Taufbades zur Sündenvergebung und des Bades zur Heilung des Bisses eines tollwütigen Hundes zu verstehen. Philosophumena IX, 15. Vgl. die Besprechung der Stellen bei W. Brandt, Die jüdischen Baptismen. Gießen 1910 S. 104 f. — Für das dritte Jahrhundert Cyprian, der auch von der Besessenheit annahm, daß sie durch die Taufe geheilt werde (vgl. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual. Paderborn 1909, S. 13 f.), während man sonstwo freilich versuchte, die Energumenen von der Taufe fernzuhalten, bis sie entweder geheilt waren oder in Todesgefahr kamen. Die Stellen hiezu bei F. Brenner, Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Taufe. Bamberg 1818 S. 145. — Der biblische Bericht über Naaman den Syrer, welcher durch ein Bad im Jordanfluß geheilt wurde (IV Kö 5, 14), hat sicherlich darauf eingewirkt, von dem neutestamentlichen Taufbad mindestens ein gleiches zu erwarten. So wird denn in einer griechischen Rezension der Thaddäus-Abgar-Legende die endgültige Heilung des Königs vom Aussatz mit der Taufe in Verbindung gebracht. Bei E. v. Dobschütz, Christusbilder. Leipzig 1899 S. 129; dazu S. 54** von dem Apostel Thaddäus: „προσήγαγε τῇ κολυμβήθρᾳ τὸν Αὔγαρον. καὶ <τοῦτον καὶ> πάντας τοὺς αὐτοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος <βαπτίσας>, [καὶ] ἐξῆλθε τοῦ ὕδατος <ὁ Αὔγαρος> καθαρθεὶς καὶ τοῦ μικροῦ ἐκείνου λειψάνου τῆς λεπρᾶς".

[3]) *Passio S. Perpetuae 3, 5:* „In ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus; et mihi spiritus dictavit non aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis". — Hieher gehört auch, daß *Tertullian* am Schlusse seiner Schrift De baptismo (c. 20 ed. Lupton p. 57) sagt: „Tantum oro, ut, cum petitis etiam Tertulliani peccatoris memineritis". — *Confessio Cypriani* II, 22 (Th. Zahn, Cyp-

wäre speziell noch die Frage aufzuwerfen, ob nicht der Vergleich mit dem Apostel Paulus die Legende beeinflußt hat. Dieser Vergleich spielte wenigstens in der syrischen Kirche eine große Rolle[1]); er wird aber auch tatsächlich in der lateinischen Silvestervita des Mombritius ausgesprochen[2]). War dieser Vergleich einmal da, so wirkte die Paulus gewordene Lichterscheinung, sowie seine Heilung, wobei es ihm wie Schuppen[3]) von den Augen fiel (Apg. 9, 18) unwillkürlich auf die Legende ein.

Zeit und Ort der Legendenbildung lassen sich vielleicht durch den Inhalt der Silvestervita bestimmen. L. Duchesne glaubte in der Vita Spuren der Irrlehren des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia erkennen zu können[4]). Vor allem kommt für ihn in Betracht der Text: „*Nos autem non filium dei temptatum dicimus sed filium hominis, in quo plenitudo filii dei consistebat. Nam sicut in eo plena divinitas erat, sic in eo etiam plena humanitas. Vere*

---

rian von Antiochien und die deutsche Faustsage. Erlangen 1882 S. 59): „Bringe du nur rechte Frucht der Buße und dann wirst du meiner gedenken, wenn du ein Erbe des Reiches sein wirst, als ein Sohn". — Vgl. ferner *Chrysostomos* 1. Katechese an die Taufkandidaten II, 225/6 (bei *S. Haidacher,* Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomos an Neugetaufte = Z. f. k. Th. 1904 S. 188): „Ich weiß wohl, zu welch ehrenvoller Herrscherwürde ihr gelangen werdet. Man pflegt jene, die zur Herrschaft gelangen, auch schon vor der Thronbesteigung ehrerbietig zu behandeln, um sich deren Wohlwollen für die Zukunft zu sichern. Das tue auch ich; denn nicht in eine gewöhnliche Herrschaft, sondern in das Reich Gottes werdet ihr eintreten. Deshalb bitte ich und flehe ich zu euch: Gedenket meiner, wenn ihr in jenes Reich kommt. Und was Joseph zum obersten Mundschenk sprach: gedenke meiner, wenn es dir gut ergeht, das sage ich jetzt zu euch: Gedenket meiner, wenn es euch wohl ergeht". — Ganz charakteristisch ist die Vita des hl. Alexander des Akoimeten c. 24 (ed. E. de Stoop: Patrologia Orientalis VI, 676): Da bittet ein Räuberhauptmann im Augenblick, wo er in das Taufbad steigt, Gott möge in kurzer Zeit seine Seele zu sich nehmen — am achten Tage stirbt er. Auch die Wunderwirkungen durch Neugetaufte (vgl. Augustin De civ. dei XXII c 8, 4) gehören in diesen Zusammenhang.

[1]) Vgl. A. Baumstark oben S. 248 ff.

[2]) Mombritius, Sanctuarium II², 513. 2ss. (sc. qui) „Paulo apostolo per baptismum oculos quos amiserat, reddidisti et fecisti nobis ex persecutore doctorem . . ." Der von Duchesne aus Cod. Paris. lat. 5301 f. 230 b gegebene Text weicht nicht wesentlich ab.

[3]) Die λεπίδες auch in den Akten ed. Combefis p. 282: „πάντα τὰ ὕδατα ὡς ἂν ἰχθύων λεπίδας πεπληρωμένα καταλιπών".

[4]) Le Liber Pontificalis I p. CXIX.

enim homo erat Christus Iesus, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus. Et sicut penitus temptari non poterat hoc quod erat filius dei, ita plenissimae temptationis agonem agebat iste, qui erat filius hominis" [1]). J. Friedrich betont dem gegenüber, Duchesne sei mit seiner Annahme sicher im Unrecht, der dogmengeschichtliche Hintergrund müsse in den monotheletischen Streitigkeiten gesucht werden; der angeführte Satz sei „gerade im Monotheletenstreite die Losung der Orthodoxen (z. B. Martin I., Mansi X, 875)" [2]). Friedrich hat dabei übersehen, daß derlei Aeußerungen aber bereits in dem auch von ihm vor das Jahr 533 gesetzten Surius-Texte stehen. Hier heißt es: „*Non divina autem natura, sed humana fuit tentata: et in passione similiter passa est humanitas, impatibili remanente divinitate*" [3]). Auch die übrigen Ausführungen sind für beträchtlich frühere Zeit zu belegen. Im Jahre 434 schreibt Vincenz von Lerin: „*Perfectus deus, perfectus homo: in deo summa divinitas, in homine plena humanitas . . . quippe quae animam simul habeat et carnem*" [4]).

Im Kampfe mit dem Nestorianismus bildete sich das andere Extrem, der Monophysitismus. Es ist psychologisch durchaus verständlich, daß in der Debatte mit diesem Lehrgebilde wieder Formulierungen auftreten, die an das vorausgegangene und vorher verurteilte System des Nestorianismus anklingen, die man aber im Interesse der Rechtgläubigkeit dann sofort durch nähere Erläuterung gegen den Vorwurf der Heterodoxie zu schützen suchte. Genau dieser Fall liegt uns in der christologischen Debatte der Silvesterakten vor. Das ganze ist in scharfer Ausprägung gegen den Mo-

---

[1]) Boninus Mombritius, Sanctuarium seu vitae sanctorum. II² Parisiis 1910 p. 522, 25—30.

[2]) Die Konstantinische Schenkung. Nördlingen 1889 S. 103.

[3]) Fr. Laur. Surius, De probatis sanctorum vitis. December. Coloniae Agrippinae 1618 p. 374.

[4]) Commonitorium c.13 (Migne PL 50, 656) Vgl. dazu Augustin, Sermo 238: „Adversus Arium veram et perfectam Verbi divinitatem, adversus Apollinarem perfectam hominis in Christo defendimus veritatem". Dazu das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis: „Perfectus deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens". Vgl. H. Brewer, Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius [F Ch L D IX, 2] Paderborn 1909 S. 41.

nophysitismus gerichtet. So hat es auch ein Kenner wie Leontios von Byzanz verstanden [1]).

Nun scheint allerdings im Text der Akten die Gegenüberstellung von *filius dei* und *filius hominis* auf die Lehre Theodors von den zwei Söhnen hinzuweisen; allein innerhalb der Ausführungen erkennt man leicht, daß die göttliche und menschliche Natur charakterisiert werden soll. Filius dei soll die divinitas, filius hominis die humanitas bedeuten [2]) genau wie wir bei Augustin lesen: „*Deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo, ... unus dei filius, idemque hominis filius* [3])". Wir haben hier dieselbe Erscheinung wie in der im Abendlande häufig genug nachweisbaren Sitte statt humanitas das Wort *homo* zu setzen [4]), was nicht weniger mißverständlich wirken konnte und doch im Sinne der betreffenden Au-

---

[1]) Contra Monophysitas (Migne P G 86, 2. 1835) zitiert er: „Σιλβέστρου ἐπισκόπου, Ῥώμης ἐκ τῶν πρὸς Ἰουδαίους, Δύο κατὰ ταὐτὸν ἡνωμένων φύσεων, ἡ μὲν μία περιπίπτει τῇ ὕβρει, ἡ δὲ ἑτέρα κρείττων πάθους παντὸς ἀπεδείχθη." — A. *Mai* hatte in seiner Ausgabe dieser Schrift des Leontius [Scriptorum veterum nova collectio Tom. VII. Romae 1833 p 134] bemerkt: „Notemus S. Silvestri papae scriptum deperditum et plane incognitum. Merito ergo Leontius de sectis act. IV. 4 Silvestrum papam inter ecclesiae doctores patresque numerabat". — Ebenso rechnete S. *Wenzłowsky*, Die Briefe der Päpste II. Bd. Kempten 1876 S. 81 f. den Text zu den verlorengegangenen Schriften Silvesters und auch O. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur III. Bd. Freiburg i. B. 1912 S. 583 weiß mit dieser christologischen Stelle „aus einer angeblichen Streitschrift des Papstes gegen die Juden" noch nichts anzufangen. Die Stelle steht in den Silvesterakten bei Combefis p. 316: „Σίλβεστρος ἔφη· Οὐκοῦν ὑποδείγματι ὀφείλεις διδαχθῆναί τινι, ἵνα γνῷς, ὅτι δύο κατὰ ταὐτὸ ἡνομένων φύσεων, ἡ μὲν μία περιπίπτει τῇ ὕβρει, καὶ δὲ ἑτέρα ταύτην διαφεύγει." Leontios hat die theologische Debatte der Silvesterakten für echt gehalten. Nur so ist dieses Exzerpt verständlich sowie auch die Notiz De sectis act. IV, 4 (Migne P G 86, 1, 1216), wo unter den διδάσκαλοι καὶ πατέρες vom Regierungsantritt Konstantins bis zur Synode von Chalcedon auch genannt wird Σίλβεστρος Ῥώμης ἐπίσκοπος. — Wenn derart klare Texte den anscheinend mißverständlichen « Zwei-Söhne-Text » verdeutlichen, so haben wir kein Recht mehr, einen Nestorianismus als Grundlage anzunehmen. Damit fällt aber ein weiterer Beweis Duchesnes für den orientalischen Ursprung der Legende.

[2]) Vgl. dazu *Dölger* ΙΧΘΥΣ I, 398 A. 2—3.

[3]) Enchiridion 35. (Migne P L 40, 249 s.)

[4]) Vgl. das *suscepturus hominem* des Te Deum. Anderes bei H. *Brewer*, Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius [F Ch L D IX, 2] Paderborn 1909 S. 152.

toren orthodox sein sollte. Duchesne fühlte denn auch, daß der lateinische Text orthodox sein wolle und nahm daher an, der Bearbeiter habe die in der ersten Redaktion vorhandene Lehre des Nestorius und Theodor bereits abgeschwächt [1]). Allein, daß eine solche gar nicht da war, bezeugt der griechische Text, der m. E. eine frühere Rezension darstellt [2]). Hier liest man in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit: „Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ πειρασθῆναί φαμεν γυμνῇ τῇ θεότητι, ἀλλὰ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ᾧ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς κατοικεῖ. ἀληθῶς γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ δοὺς ἑαυτὸν λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Καὶ ἐπειδὴ πάντη πειρασθῆναι οὐκ ἐδύνατο, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν φύσει θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ, τούτου ἕνεκεν τὴν ἡμετέραν φύσιν λαβὼν ἐκ τῆς παρθένου, ἥνωσεν ἑαυτῷ, ἵνα πληρέστατον ἀγῶνα ὑπομείνῃ ἡ τοῦ «δούλου» [3]) μορφή.“ [4]).

In die Zeit der eigentlichen Monophysitenkämpfe in der Mitte des fünften Jahrhunderts weisen auch die Gleichnisse, welche Silvester in der christologischen Debatte mit den Juden zur Erläuterung heranzieht. Der eingeworfenen Schwierigkeit der Juden gegenüber, daß es nicht denkbar sei, in dem einen Christus sei die eine Natur über das Leiden erhaben, während die andere dem Schimpfe verfalle, verweist Silvester auf die mit dem Blute der Purpurschnecke durchtränkte Wolle; während die Wolle gekrempelt werde, bleibe doch die Purpurfarbe leidenslos: so sei auch die Menschheit Jesu dem Leiden unterworfen, die Gottheit aber darüber erhaben. Wenn dies Beispiel nicht genüge, möge man an den vom Sonnenstrahl beleuchteten Baum denken: wenn auch der Baum umgehauen würde, so würde doch nicht der Sonnenstrahl zerhauen. Ebenso sei es mit der menschlichen und göttlichen Natur Jesu, jene sei dem Leiden unterworfen, diese aber nicht [5]).

---

[1]) Le Liber pontificalis I., CXIX.

[2]) Vgl. oben S. 397 A. 6.

[3]) Statt des διαβόλου bei Combefis.

[4]) Combefis p. 309.

[5]) Die Gleichnisse begegnen in allen Rezensionen: in der griechischen bei Combefis p. 318 ss., in der lateinischen bei Mombritius II², 524 und in der syrischen bei V. Ryssel S. 46—48. Aus den Silvesterakten entstammt auch das Fragment, welches A. Mai aus einem arabischen Kodex der B. Vaticana herausgegeben hat (Spicilegium Romanum Tom. III. Romae 1840 p. 701 = Nr. III): „*Silvester unus ex primis Romae episcopis in altercatione cum Judaeis de servatore nostro Jesu*

Das Gleichnis mit der purpurgefärbten Wolle wird in besonderer Klarheit bei Leontios von Byzanz verwendet [1]), es reicht aber weiter zurück. Gegenwärtig ist mir eine zweimalige Verwendung bei Cyrill von Alexandrien [2]). Auch das Gleichnis mit dem Sonnenstrahl begegnet wesentlich identisch, wenn auch mit kleiner Variante bei Cyrill [3]). Aehnliches findet sich bei Theo-

---

Christo, ait: Si quis in meridie arborem, sole splendente, caedere vellet, nonne tum securis arborem feriret, sole omnino circumvestitam? Sane, inquit, Noë. Tum Silvester addidit: num fieri potest ut sol feriatur aut caedatur, qui ceteroqui securim et arborem prorsus circumambit? Sic igitur in Christo, corpus quidem est arbor, securis passio, sol est divinitas. Passus est itaque Christus, quin divinitas deminutionem ullam propter passionem perpessa ait". Auch abgedruckt bei Migne PL 8, 814. — Ebenso ist dem griechischen Text der beiden Gleichnisse zum großen Teil wörtlich nachgeschrieben das von A. Mai aus einer bis dahin unedierten Lukaskatene entnommene griechische Fragment (A. Mai. Script. vet. nova coll. Tom. VIII. pars 2 p. 26; auch bei Migne PL 8, 814). Als Nachtrag zu der Edition bemerkt A. Mai in Spicilegium Romanum III, 700, im Kodex stehe in der Ueberschrift als Werk Silvesters genannt ἐκ τῶν πρὸς Ἰουδαίους. Es handelt sich um die gleichen aus den Silvesterakten excerpierten Texte bei den Stellen, welche nach F. *Diekamp* (Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster i. W. 1907 p. XX; p. LXXV) im Cod. Par. gr. 1115 ann. 1276 und bei Nicetas von Heraclea (um 1080) zu Luc. 23, 33 als Eigentum Silvesters behandelt werden. In der mir von Herrn Kollegen Diekamp freundlich zur Verfügung gestellten Abschrift des Cod. Par. gr. 1115 f. 121 v heißt es: „Τοῦ ἁγίου Σιλβέστρου ἐπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς ἀντιλογίας τῆς πρὸς Ἰουδαίους. Ἰουβὰλ λέγει · ἀδύνατόν ἐστιν πεῖσαι με ἀνθρώπινον λογισμὸν. . expl. 122 κ. ἀναλλοίωτον α. ἣν ἐπ στατα: μόνος αὐτός." Aus den Silvesterakten stammt auch die Nr. 32 bei Th. *Schermann*, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5—8. Jahrhundert (TU NF XIII, 1 Lpzg. 1904) S. 97. Beide Autoren scheinen die Herkunft sowenig erkannt zu haben wie A. Mai. Vgl. auch oben S. 411 A. 1.

1) Adversus Nestorianos I, 21 (Migne PG 86, 1, 1488): „Τί οὖν, ὦ οὗτοι, καὶ πυρὸς πρὸς σίδηρον οὐκ ἔστι τῶν φύσεων ἕνωσις; καὶ ἐπὶ πόκου αἱμοραφοῦς, οὐ τῶν οὐσιῶν ἡ συμπλοκὴ τῶν σωματικῶν; κτλ".

2) De incarnatione Unigeniti (Migne PG 75, 1213 B: „ψυχὴν δὲ ἰδίαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος, ἁμαρτίας αὐτὴν ἀποφήνῃ κρείττονα τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγός τε καὶ ἄτρεπτον, καθάπερ τινὰ βαφήν, ἐγκαταχρώσας αὐτῇ;" — De recta fide ad Theodosium imp. c. 20 (Migne PG 76, 1161 C.): „ψυχὴν δὲ ἰδίαν τὴν ἀνθρωπίνην ποιούμενος, ἁμαρτίας αὐτὴν ἀποφήνῃ κρείττονα, τῆς ἰδίας φύσεως τὸ πεπηγός τε καὶ ἄτρεπτον, οἷάπερ ἐρίῳ βαφήν, ἐγκαταχρώσας αὐτῇ".

3) Contra Julianum L. VIII (Migne PG 76, 940 D): „Ἐν ἐκείνῳ δὲ τῷ πανάγνῳ καὶ ἁγίῳ σώματι κατῴκησε μὲν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος

doret, welcher zur Verdeutlichung die mit Licht erfüllte Luft heranzieht [1]). Die theologische Beweisführung der Silvesterakten spiegelt die Zeit wieder, welche man am bündigsten mit dem Konzil von Chalcedon 451 charakterisiert. Damit soll freilich eine geringe Verschiebung nach vorwärts oder rückwärts nicht ausgeschlossen sein.

Für diese Zeit etwa spricht noch eine Reihe anderer Beobachtungen. Es muß doch auffallen, daß die in den Akten niedergelegte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Monophysitismus durch einen Papst (Silvester) unter dem Beifall eines Kaisers (Konstantin) erfolgt. Wann hat sich Aehnliches zugetragen? Es ist die Zusammenarbeit von Papst Leo I. (440—460) und Kaiser Marcian (450—457) zur Ueberwindung des Monophysitismus. In seiner Epistola dogmatica an Flavian (vom 13. Juni 449) hatte Leo erklärt: „*impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere*“ [2]). Es ist dies der Gedanke, welcher in den vorgenannten Gleichnissen der Silvestervita abgewandelt wird. Die Akten haben, um nicht so auffällig zu sein, die christologische Debatte sich zwischen dem Papst Silvester und den Juden abspielen lassen. Daß jedoch Griechen als Adressaten gemeint sind, das zeigt die Tendenz der Euphrosynoserzählung in den Akten. Euphrosynos, ein Bischof aus dem Morgenland [3]), näherhin aus Pamphylien [4]) kommt, kraft eines Gelübdes oder göttlicher Offenbarung nach Rom. Bei der Eucharistiefeier trägt er das Kolobium; die Römer finden das Gewand nach der Verteidigung durch Euphrosynos der Annahme wert, (änderten es aber später ab) [5]), worauf Euphrosynos den rö-

---

σωματικῶς, καθὰ γέγραπται, καὶ ἦν ὡς ἐν ἰδίᾳ σαρκί, πλὴν ἐπλήρου καὶ οὕτω τὰ πάντα. Ὥσπερ δὲ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος, ἢ τέλμασιν ἐμβαλούσης ἤγουν ἑτέραις ἀκαθαρσίαις, περὶ αὐτὴν ἔστι τὸ βλάβος οὐδέν“.

[1]) Eranistes Dial. 2 (Migne PG 88, 447).

[2]) Denzinger, Enchiridion [10] p. 64 Nr. 144.

[3]) Bei Mombritius II [2], 509. 40.

[4]) Der Grieche bei Combefis p. 265.

[5]) Combefis p. 266; bei Mombritius heißt es II [2], 509. 53 ss.: „*Sic factum est ut a sancto Sylvestro presbyteri eius vel diacones collobiorum sumpsissent initium, quod Marcus Julius et Liberius eo ordine usi sunt. Postea autem collobia in dalmatiis commutata sunt*“. Damit ist der lat. Text zum allermindesten an das Ende des 4. Jahrhunderts geschoben.

mischen Brauch des Sabbatfastens und der Donnerstagsfeier akzeptiert. Der Zweck der Erzählung gipfelt in der jetzt gewonnenen Ueberzeugung der Griechen: „*Vere apostolica sedes haec a Petro didicit, quae nulla possit ratione convinci*“ [1]). Dies weist einerseits darauf hin, den Ursprung der Akten in Rom zu suchen, andererseits gibt uns diese Debatte über die Kirchendisziplin einen neuen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung.

„Ein nicht geringer Streit“, sagt der griechische Text (Combefis 267), bestand zwischen den Orientalen und den Okzidentalen, ob man am Samstag fasten müsse. Silvester statuierte den Fasttagscharakter. Die Begründung verweist auf die Grabesruhe Christi und auf die Trauer der Apostel; wenn die Griechen behaupten, zur Erinnerung an diese Trauer genüge es doch, wenn man an dem *einen* Samstag vor Ostern faste, so müßte man konsequent auch bloß einmal im Jahre die Auferstehung feiern und nicht jeden Sonntag. Feiere man die Auferstehung an jedem Sonntag, warum solle man dann nicht auch jeden Samstag die Grabesruhe durch Fasten ehren? [2]). Diese ganze Ausführung stammt genau aus dem auf den 19. März 416 datierten Brief des Papstes Innocenz I. an Decentius von Gubbio [3]). Von diesem Papst hat der Legendenschreiber die Begründung auf Silvester zurückdatiert. Sonst waren im beginnenden fünften Jahrhundert andere Erklärungen für den Ursprung des Samstagfastens im Umlauf [4]). Auch durch die orientalischen Zeugnisse, wie die sog. Apostolischen Konstitutionen [5]), Apostolischen Kanones [6]) und Pseudo-Ignatius [7]) erfahren wir, daß am Anfang des fünften Jahrhunderts die Griechen gegen das Samstagsfasten mit besonderer Schärfe Stellung nahmen. Die Silvesterakten können wir daher kaum über 416 zurückdatieren. Dazu stimmt auch die Betonung, daß das Chrisma

---

[1]) Mombritius II [2], 510, 28.

[2]) Mombritius II [2], 510. 5 ss.; bei Combefis p. 268.

[3]) Ep. 25 ad Decentium Eugub. c. 4 (Migne P L 20, 555.) Vgl. den ausführlichen Text auch bei Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigsten der christkatholischen Kirche V, 2, 126.

[4]) Binterim a. a. O. II, 2, 614.

[5]) Const. Ap. V, 20, 19 (ed. F. X. Funk, Didascalia I, 301 mit Anmerkung).

[6]) Const. Ap. VIII, 47, 64 (= Kan. 64) (ed. Funk I, 582).

[7]) Ad Philipp. XIII, 3 (ed. Funk PA II [2], 120).

in Rom am Donnerstag geweiht werde. Da nach dem ersten Konzil von Toledo (a. 400) can. 20 es den Bischöfen noch zu jeder Zeit (omni tempore) freistand, das Chrisma zu weihen, so müssen wir schon noch von 400 ab eine Spanne Zeit bis zur Entstehung der Silvestervita freigeben. Die Anklänge der christologischen Debatte an Aeußerungen von Cyrill von Alexandrien und Leo I. lassen es geratener erscheinen, mit der Datierung der Akten näher an die Mitte des fünften Jahrhunderts heranzugehen. Die Akten spiegeln die Situation der römischen Kirche um 450. In Rom werden die Akten auch verfaßt sein. Dazu werden wir auch gedrängt durch die folgende Untersuchung über das Baptisterium Constantini.

§ 3.

Der Uebergang von der Eusebius-Taufe zur Silvester-Taufe.

Die Inventio crucis. — Das Baptisterium Constantini.

Nach unseren Ausführungen setzte sich die Legende von der Silvester-Taufe in Widerspruch mit dem historischen Faktum der Taufe Konstantins zu Achyron durch Eusebius von Nikomedien. Um der Legende Eingang zu verschaffen mußten natürlich die entgegenstehenden Schwierigkeiten überwunden werden — und so veranlaßte eine Legende wieder neue Legenden. Eine Schriftengruppe aus dem Beginne des fünften Jahrhunderts, die man unter dem Namen Symmachianische Apokryphen zusammenzufassen pflegt [1]), glaubte das historische Faktum verwischen zu können, indem sie die Taufe zu Achyron von Constantius dem Sohne des Kaisers [2]) oder variierend von einem Neffen des Kaisers, Constans [3]),

---

[1]) Vgl. dazu *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis I, CXIV.

[2]) *Passio S. Felicis* (ed. Mombritius, Sanctuarium I², 580. 29 ss): „Hic declaravit Constantium filium Constantini Augusti haereticum et secundo rebaptizatum ab Eusebio Nicomediensi iuxta Nicomediam in aquilonali villa. Et pro hoc declarato eiicitur sanctissimus Felix de episcopatu suo a Constantio Augusto filio Constantini Augusti“. — Hieraus hat der *Liber Pontificalis* (ed. L. Duchesne I, 211) unter Felix II. (355—365): „Hic declaravit Constantium filium Constantini hereticum et rebaptizatum secundo ab Eusebio Nicomediense episcopo iuxta Nicomedia‹m›, in villa qu‹ae› appellatur Aquilone. Et pro hoc declaratum ab eodem Constantii praecepto Augusti filii Constantini Augusti martyrio coronatur et capite truncatur“.

[3]) *Gesta Liberii* c. 2 (ed. P. Coustant, Epistolae romanorum pontificum Tom. I. Parisiis 1721. Appendix p. 90): „Hoc cum legisset ex libro antiquo, e doctus

aussagte. Dies fand natürlich nicht gleich überall Glauben — aber die Legende der Silvestertaufe bekam unter den verschiedenen Traditionen die Ueberhand. Bereits die *Constitutio Silvestri* aus gleicher Zeit hat sie in aller Bestimmtheit vorgetragen [1]. Den weiteren Prozeß dieser Entwicklung mag man bei Döllinger, Duchesne und Frothingham nachlesen. Uns interessiert hier vor allem, wie der Uebergang von der Eusebiustaufe zur Silvestertaufe bewerkstelligt werden konnte.

Erinnern wir uns des bereits oben S. 399 angezogenen sog. Gelasianischen Dekrets De recipiendis et non recipiendis libris. In diesem Dekret werden als Schriften von keiner großen Vergangenheit neben einander genannt die Silvesterakten und eine Scriptura de inventione crucis Dominicae. Die Silvesterakten lassen Konstantin durch Silvester taufen. Anders liest man in der Kreuzauffindungslegende. Die Inventio sanctae crucis, welche A. Holder aus dem Codex Paris. lat. 2769 (saec. VI/VII) ediert hat, berichtet: *„Mittens autem rex Constantinus ad Eusebium episcopum urbis Romae fecit venire ad se et cataclizavit eum omnem fidem Christianorum et omnium mysteria docuit eum in nomine domini nostri Jesu Christi“* [2]. Die Codices von St. Gallen und Wolfenbüttel setzen nach mysteria noch *et baptizavit* ein [3]. Ob die Taufe neben dem

a libro Silvestri episcopi Romanorum, eo quod et publice praedicaret, [quia] in nomine Jesu Christi a lepra mundatum fuisse per Silvestrum Constantinum patruum Constantis; erat enim Constans non integre christianus, sed quasi tentator, baptizatus tamen in Trinitate, non tamen integre confitebatur Trinitatem. Baptizatus autem ab Eusebio Nicomediensi in Nicomedia in Aquilone villa . . . c. 6 (p. 92) (sc. Constans) dicebat, dum exiret portam civitatis, sacrilegum Liberium, qui dixit patruum meum fuisse leprosum et baptizatum a Silvestro episcopo, et mundatum . . . c. 9 (p. 94) (sc. Constans) dicebat: In Nicomediam vadam; et transivit usque ad Nicomediam, et in Aquilone villa, ubi baptizatus est ab Eusebio Nicomediense, in Arianorum dogma declinat“.

[1] C. 1 (ed. P. Coustant, Epistolae Romanorum pontificum Parisiis 1721 p. 44): „Eodem tempore, cum multi nobiles gauderent quod Constantinus baptizatus a Silvestro episcopo urbis Romae et mundatus fuisset a lepra, per hoc beneficium, quod accepit a Domino Jesu Christo per Silvestrum episcopum, coepit integre praedicare Dominum Jesum Christum, et confiteri eius beneficia“.

[2] Inventio sanctae crucis, Lipsiae 1889 p. 2 Zeile 40 ff. — Der Text bei Boninus Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum Tom. I[a] (ed. A. Brunet et H. Quentin, Parisiis 1910) p. 376 hat das Gleiche mit der Schlußbemerkung: „Et catetizavit eum in nomine domini nostri Jesu Christi“.

[3] *A. Holder*, a. a. O. S. 16. So auch in der Ausgabe von Papebroech AASS Mai I. p. 445—448.

catechizare in der ursprünglichen Schrift ausdrücklich genannt war, läßt sich mit absoluter Sicherheit bis jetzt nicht ausmachen, es wird aber nahe gelegt durch die älteste griechische Kreuzauffindungslegende, welche E. Nestle aus einer Sinaihandschrift des 8. Jahrhunderts veröffentlicht hat [1]). Wie wir durch Bonizo, Bischof von Sutri (später Piacenza † 1089) erfahren, liefen im 11. Jahrhundert beide Lesearten neben einander [2]).

Ueber das Verhältnis der lateinischen, griechischen und syrischen Ueberlieferung der Inventio braucht hier nicht eingegangen zu werden [3]). Wichtig für uns ist, daß in allen alten Texten als

---

[1]) *E. Nestle,* Die Kreuzauffindungslegende. Nach einer Handschrift vom Sinai [Byzantinische Zeitschrift IV. 1895 S. 325 der Ὀπτασία Κωνσταντίνου Zeile 30 ff.]: „μαθὼν δὲ ταῦτα ὁ βασιλεὺς, μετεκαλέσατο Εὐσέβιον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης, καὶ διδαχθεὶς παρ' αὐτοῦ, καὶ πιστεύσας εἰλικρινῶς ἐξ ὅλης ψυχῆς ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ παλατίου". — Dasselbe sagt der ursprüngliche syrische Text von *P. Bedjan,* Acta Martyrum et Sanctorum Tom. I. Parisiis 1890 p. 326—343 in der Uebersetzung von *V. Ryssel*, Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe. 1. Die Kreuzauffindungslegende [Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 48. Jahrgg. 93. Bd. Braunschweig 1894 S. 10]: „Als aber Konstantinus dies hörte, schickte er sogleich nach Eusebius, dem Bischof von Rom, und ließ sich von ihm über das Kommen unseres Herrn in die Welt und über seine Empfängnis und über seine Geburt und über seine Kreuzigung und über seine Auferstehung und über seine Auffahrt zu dem, der ihn entsandt, unterrichten. Und alsbald glaubte Konstantinus an Christus von ganzem Herzen und von ganzer Seele; und er stand auf, ließ sich taufen samt seiner Mutter und vielen von seinen Hofleuten. Und sie freuten sich sehr und frohlockten über seinen Glauben an unsern Herrn Jesus Christus".

[2]) Papstgeschichte l. IV. 94 (ed. A. Mai, Nova patrum bibliotheca Vol. VII. 3 p. 39): „In decretali epistola Eusebii, sicut ipso narrante cognovimus, legimus eumdem principem post victoriam Scytharum, qui transmeato Danubio Thracias vastaverant, venisse Romam, et ab Eusebio romano episcopo catechizatum, non tamen baptizatum; quamvis in multis codicibus vitio scriptorum reperiatur, eumdem a praefato pontifice baptizatum; quod falsum esse, satis evidenter apparet". Zu diesem Bonizo vgl. auch J. v. *Döllinger*, Die Papstfabeln des Mittelalters. München 1863 S. 57 ff.

[3]) E. *Nestle,* Byz. 7. 1904, 342 f. hält die syrische für das Original, während noch nicht entschieden ist, ob die griechische und lateinische Ueberlieferung direkt auf das syrische Original zurückgeht oder die lateinische mittels der griechischen. Vgl. dazu neuestens J. *Straubinger,* Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. [F ChLD XI Bd. 3. Heft) Paderborn 1913. Er unter-

Spender der Taufe Eusebius von Rom genannt wird [1]). Erst im elften Jahrhundert hat ein griechischer Kodex der Vatikanischen Bibliothek unter dem Druck der Silvesterlegende den Namen Eusebius durch Silvester ersetzt [2]). Der Name Eusebius war aber schon um 500 unangenehm empfunden worden: nur so ist es verständlich, daß der Verfasser des sog. Gelasianischen Dekrets die Inventio crucis nicht so glatt anerkennt [3]), wie die Silvesterakten; denn die Inventio widersprach den Silvesterakten im Berichte über die Taufe Konstantins [4]). Wie alt der Bericht von der Taufe Konstantins durch Eusebius von Rom ist, vermögen wir nicht genau zu erkennen. Die Legende von der Auffindung des Kreuzes Christi durch Helena ist in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bekannt, da sie bereits bei Ambrosius [5]) und Rufin [6]) begegnet [7]). Die Frage ist nur ob schon damals die Partie von der Vision an der Donau und der Taufe Konstantins der Legende vorausgeschickt

---

scheidet die Helenalegende (abendländisch) und die Protonike- und Cyriacuslegende (morgenländisch). Die Helenalegende soll die Unterlage von P sein und C auf H und P aufbauen. Das komplizierte Problem kann hier nicht durchgeführt werden.

[1]) *Jacobus de Voragine* sagt in der Legenda Aurea vom Jahre 1282 in De inventione sanctae crucis (bei *J. B. Aufhauser*, Konstantins Kreuzesvision in augewählten Texten = Lietzmann, Kleine Texte 108 Bonn 1912 p. 22 s): „*Qui* (sc. Constantinus) *in Christum tunc perfecte credidit et ab Eusebio, papa vel secundum quosdam libros Cesariensi episcopo, sacrum baptisma suscepit*“. Das Cesariensi zeigt wie schwer die drei Eusebius auseinander zu halten waren. — Bei *Gratian* Decreti p. II causa XII qu. 1 c. 15 (Migne P L 187, 889) erscheint die Taufe Konstantins in einem Erlaß des Papstes Melchiades; das Dekret setzt also die Taufe jedenfalls unter Eusebius. Der Erlaß kann aber selbstverständlich nicht von Melchiades sein, da darin die Synode von Nizäa erwähnt wird. Im frühen Mittelalter waren auch Erlasse Konstantins an Papst Miltiades (= Melchiades) im Umlauf, welche die Taufe des Kaisers durch Eusebius von Nikomedien bezeugen sollten. Theophanes Confessor hielt sie für arianische Fälschungen. Chronik (ed. C. de Boor. Vol. I. Lipsiae 1883 p. 17.).

[2]) *Joh. B. Aufhauser*, Konstantins Kreuzesvision p. 20. 20.

[3]) Von einer „Zurückweisung“ (Straubinger a. a. O. S. 72) ist nicht die Rede, sondern von einer Mahnung zur Vorsicht.

[4]) Vgl. L. *Duchesne*, Le Liber Pontificalis I, CVII s.

[5]) De obitu Theodosii oratio c. 43 ss (Migne P L 16, 1400 ss).

[6]) H. e. X, 7. 8 (ed. Th. Mommsen: GCS: Eus. II, 2, 969 s).

[7]) Zur Geschichte der Legende vgl. *E. Lucius — G. Anrich*, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Tübingen 1904 S. 165—171. — *E. von Dobschütz*, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. TU III. Reihe. 8. Bd. Heft 4. Lpzg. 1912 S. 277 ff. — *J. Straubinger*, siehe oben S. 418 A. 3.

war [1]). Zwei Gründe sprechen m. E. dagegen. Ambrosius kennt in der gleichen Schrift die Taufe Konstantins am Ende seines Lebens, also die Taufe durch Eusebius von Nikomedien [2]) und Rufin sagt wohl, daß während der Auffindung des Kreuzes in Jerusalem, Konstantin einen Krieg gegen Sarmaten, Gothen und andere Barbaren führte [3]), aber eine Beziehung der Kreuzauffindung zu einer Kreuzesvision im Gothenkriege wie die Inventio crucis kennt er nicht; zudem ist bei ihm wie bei Eusebius die Kreuzesvision mit dem Kampfe gegen Maxentius in Verbindung gebracht [4]). Die Ὀπτασία Κωνσταντίνου ist ein ehemals selbständiges Stück, wie sich schon aus der Datierung auf das 6. oder 7. Regierungsjahr Konstantins (also 312: Maxentiuszug) ergibt [5]), während die Kreuzauffindung auf das Jahr 300 [6]) nach dem Leiden Christi (= 329) datiert ist. In der Zeit des sog. Decretum Gelasianum war der Abschnitt mit Vision und Taufe mit der Inventio verbunden, da das Ms. des 6. Jahrhunderts uns die Legende in dieser Form bietet [7]).

Die Inventio crucis hat deutlich die Ueberlieferung zur Grundlage, daß Konstantin von einem Bischof Eusebius getauft wurde. Nun war Eusebius von Nikomedien in seinen letzten vier Jahren († 342) Bischof von Konstantinopel [8]). Konstantinopel sollte aber nach Konstantins Auffassung nicht bloß ein zweites Rom werden, er nannte es auch so [9]), Konstantinopel war Ῥώμη δευτέρα [10]). So

---

[1]) *Straubinger* hat dies sehr wichtige Stück (nach S. 15 A. 1) leider aus der Untersuchung ausgeschaltet.

[2]) Oben S. 393.

[3]) H. e. X, 8 (ed. Th. Mommsen: GCS: Eus. II, 2, 971).

[4]) H. e. VIIII, 9, 1 (ed. Th. Mommsen: GCS: Eus. II, 2, 827 s). Konstantin soll drei Kreuzesvisionen gehabt haben. Vgl. Nikephoros Kalistos H. e. VIII, 32 (Migne PG 146, 121).

[5]) Das Jahr 233 nach der Himmelfahrt des Herrn bei Mombritius ist in lat. Schrift mit einem L zu ergänzen und ergibt dann CCLXXXIII + 29 = 312. Dies stimmt dann genau mit dem 6. Jahr des Konstantin. Dann ist natürlich der Anachronismus zu Eusebius von Rom nicht mehr von der Bedeutung, welche Straubinger a. a. O. S. 67 annimmt.

[6]) Ich möchte διακοσιοστοῦ als Schreibfehler für τριακοσιοστοῦ ansehen. Doch ist dies nicht sicher. Vgl. zu dem Durcheinander der Zahlen J. Straubinger a. a. O. S. 70 ff.

[7]) Siehe oben S. 417 A. 3.

[8]) Vgl. oben S. 390 A. 1 das Chronicon Paschale zum Jahre 337.

[9]) Chronicon Paschale (Migne PG 92, 709): „Ῥώμην δευτέραν χρηματίζειν ἀναγορεύσας“.

[10]) Vgl. Mombritius Sanctuarium I², 11, 27 s: „Praeterea Constantinus cum

war Eusebius Bischof von Neu-Rom. Nehmen wir hinzu, daß man im Erzählerstil einfach vom Bischof der Hauptstadt sprach [1]), so wird begreiflich, daß für den Abendländer die Hauptstadt eben das eigentliche Rom war und da es auch hier in konstantinischer Zeit einen Bischof Eusebius gab, so wurde diesem die Taufe des ersten christlichen Kaisers zugeschrieben. Irrtum und Tendenz können in gleicher Weise daran beteiligt gewesen sein. Die Verschiebung Eusebius-Konstantinopel zn Eusebius-Rom konnte damals um so leichter vor sich gehen als neben dem Worte ἐπίσκοπος auch die Bezeichnung πάπας noch gleichmässig allen Bischöfen zugeeigbet wurde.

Diese Verwechslung des Eusebius von Nikomedien (bezw. Konstantinopel) mit dem gleichnamigen Bischof von Rom mag öfters vorgekommen sein. Sie wird auch der Notiz des Agathangelos zu Grunde liegen, wo dieser einen Eusebius als Erzbischof der Hauptstadt der Römer im Lande Italien nennt und ihn als den im Kaiserpalaste verkehrenden Freund Konstantins bezeichnet [2]).

---

genetrice sua Helena secundam Romam quae Constantinopolis dicitur, aedificaverat".

[1]) Siehe oben S. 400 Jakob von Sarûg.

[2]) Geschichte des Königs Trdat c. 165 [ed. P. *de Lagarde:* Abhandlungen der historisch philologischen Klasse der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen XXXV, 1 (vom Jahre 1888). Göttingen 1889 p. 83 Zeile 3 ff.]: „ἔφθασεν ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰταλῶν εἰς τὴν βασιλεύουσαν πόλιν τῶν Ῥωμαίων καὶ περὶ τούτων παραυτίκα ἐμηνύθη ἐν τῷ βασιλικῷ παλατίῳ ἀκούσας δὲ ὁ θεοσεβέστατος βασιλεὺς καὶ τιμιώτατος τῶν βασιλέων Κωνσκαντῖνος καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος, εἰσπορευόμενος ἐν τῷ αὐτοῦ παλατίῳ πάντοτε, ὁ καλούμενος Εὐσέβιος, μετὰ μεγίστης τιμῆς καὶ ἀγάπης ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν αὐτῶν κτλ." — Der armenische Text bei *V. Langlois* [Fragmenta historicorum graecorum Vol. V, 2 Parisiis 1872 p. 188 § 166] nennt Selpestros (= Silvester); allein dies ist wie Ter Mikelian ausgeführt hat, mittelalterliche Fälschung. „Die beste Handschrift der Geschichte des Agathangelos in der Pariser-Nationalbibliothek hat »Eusebios«, wie der Grieche". *H. Gelzer,* Die Anfänge der armenischen Kirche [Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, philol. histor. Klasse 47. Bd. 1895 S. 171]. Vgl. auch *Simon Weber,* Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Freiburg i. B. 1903 S. 192. Die Sache verhält sich also gerade umgekehrt wie Langlois p. 188 n. 2 und A. v. Gutschmid, Agathangelos [Kleine Schriften III. Leipzig 1892 S. 341] meinten. — Weber hält für möglich, a. a. O. S. 192, daß der armenische Geschichtsschreiber die beiden Päpste Eusebius und Silvester verwechselt habe. Viel näher liegt die Translocierung des Eusebius von Nikomedien nach Rom, von einer Reichs-

Da aber Eusebius von Rom bereits am 17. August 309 starb, und Konstantin erst im Jahre 312 nach dem Sieg über Maxentius in Rom einzog, so konnte Eusebius von Rom nicht in der Legende gehalten werden — und so machte er einem Bischofe Platz, der besser in die Chronologie paßte, dem Papste Silvester.

Die Taufe Konstantins zu Rom knüpfte höchst wahrscheinlich an das *Baptisterium Constantini* an. Die jetzigen Fremdenführer Roms erzählen den Besuchern von S. Giovanni in Fonte bei der lateranensischen Basilika, in der als Taufbecken dienenden Wanne inmitten der alten Taufpiszine sei der Kaiser Konstantin getauft worden. Dies ist natürlich eine aus der späteren Taufpraxis entstandene Umdeutung des alten *Baptisterium*, des ganzen Taufhauses. Dieses aber galt schon im Anfang des sechsten Jahrhunderts als der Raum, in welchem Konstantin die Taufe empfangen haben sollte. So weiß es nämlich bereits der Liber Pontificalis in seiner ersten Ausgabe vom Jahre 530 [1]). Vom achten und neunten Jahrhundert an machte man das Vorhandensein des Baptisteriums zum stichhaltigen Beweis für die Silvester-Taufe zu Rom. In seiner zwischen 810 und 815 verfaßten Chronik führt Theophanes Confessor zum Jahre 323 also aus: „In diesem Jahre wurde, wie einige erzählen, Konstantin der Große mit seinem Sohne Crispus von Silvester in Rom getauft: die Bewohner von Alt-Rom haben bis zum heutigen Tag das Baptisterium zum Zeugnis, daß (der Kaiser) nach der Niederwerfung der Tyrannen von Silvester in Rom getauft wurde. Die Orientalen aber behaupten, er sei in Nikomedien kurz vor seinem Tode von Eusebius von Nikomedien, einem Arianer, getauft worden, wo er auch gestorben ist. Er habe nämlich, wie

hauptstadt zur anderen. Ob die Beziehungen Trdats zu Konstantin, wie H. Gelzer, a. a. O. S. 167 ff. und Sim. Weber a. a. O. S. 187 ff. sie darstellen, durchaus haltbar sind, vermag ich bis jetzt noch nicht zu entscheiden. Andrerseits geht wohl Gutschmid zu weit, wenn er den Besuch des Trdat bei Konstantin und das Bündnis für „durchaus fabelhaft“ erklärt (Kleine Schriften III, 419.).

[1]) L. Duchesne, Le Liber Pontificalis I, 78: *„In fontem vero ubi baptizatus est Constantinus Aug. a sancto Silvestro, qui est ex metallo purphuretico . . .“.* Aehnlich in der zweiten Ausgabe (Duchesne I, 172—174): *„fecit Constantinus Aug. basilicas istas quas et ornavit . . . Fontem sanctum, ubi et baptizatus est Augustus Constantinus“.* Auch bei Th. Mommsen: M G.: Gestorum Pontificum Romanorum I, 1 p. 54.

sie sagen, die Taufe verschoben in der Hoffnung (einmal) im Jordanfluß getauft zu werden. Mir erscheint es jedoch als der Wahrheit entsprechender, daß er von Silvester in Rom getauft wurde und die unter (des Kaisers) Namen gehenden Erlasse an Miltiades Fälschungen der Arianer sind. Sie suchten sich selbst damit Ruhm zu erwerben oder wollen den frommen Kaiser schlecht machen, indem sie ihn damit als ungetauft erklären, was wahnsinnig und lügenhaft ist. Wenn er nämlich nicht getauft war bei der Synode von Nicäa, so hätte er auch nicht an den göttlichen Geheimnissen teilnehmen und mit den heiligen Vätern zusammen sein können. Dieses zu behaupten oder auch nur zu denken, ist der äußerste Wahnsinn“ [1]. Wir sehen aus dieser Ausführung, daß gerade das Baptisterium als Hauptzeuge für die Silvestertaufe zur Geltung kam.

Die Silvesterlegende setzt voraus, daß Konstantin bei seinem römischen Aufenthalt den sogenannten Lateranensischen Palast bewohnte [2]. In den Lateranensischen Palast wird darum auch die Taufe Konstantins verlegt [3]. Wie jede bessere Villa hatte sicherlich auch dieser Palast seine eigene Badeanlage und insofern haben die Silvesterakten Recht, wenn sie von einer piscina (oder κολυμβήθρα) im Palaste sprechen. In früheren Ausführungen habe ich gezeigt, daß ein Teil der antiken Badeanlagen das Frigidarium auch den später christlich gewordenen Namen *Baptisterium* trug [4]. Man könnte nun daran denken, ein in den Palast eingefügter Frigidarienbau habe die Bezeichnung *Baptisterium Constantinianum* geführt, dieser sei bei dem Bau der Konstantinischen Basilika am Lateran in den liturgischen Raum mit einbezogen worden und habe

[1]) Ed. C. de Boor Vol. I Lipsiae 1883 p. 17. 24 s; wiederholt auf p. 33, 19. — Diese Beweisführung kehrt von da ab ständig wieder. Vgl. etwa Glykas, Annalium IV (Migne PG. 158, 472 s; 465).

[2]) Bei Combefis p. 283: „ἐν τῷ παλατίῳ αὐτοῦ τῷ λεγομένῳ Λατερανησίῳ“. — Die Nachricht mag geschichtlich haltbar sein, da anderweitige Berichte über einen eigenen Kaiserpalast Konstantins in Rom nicht entgegenstehen.

[3]) Mombritius, Sanctuarium II [2], 512. 53: „Vespere itaque sabbati iubet lavacrum caloris sui in palatio lateranensi Augustum ingredi . . . mersit confidentis Augusti in piscina totum corpus“. Bei Combefis p. 282: „καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ ἐν τῇ κολυμβήθρα“.

[4]) ΙΧΘΥC I, 5 A 1: 86 A. 3.

dann mit seiner alten Bezeichnung den Anlaß zu dem Volksglauben geboten, Konstantin sei in diesem Raume getauft worden. Allein wir wissen von einem besonders bekannten Baptisterium Constantinianum in dem bezeichneten Sinne nichts [1]). Eine andere Hypothese hat mehr Recht auf Annahme.

Konstantin errichtete am Lateran den Christen eine Basilika, welche Basilica Constantiniana genannt wurde. Die Bezeichnung war für das Volksbewußtsein so lebhaft mit der Erinnerung an Konstantin verbunden, daß auch die ehedem am Lateranensischen Palast stehende, später auf den Kapitolplatz versetzte Reiterstatue Mark Aurels als Caballus Constantini bezeichnet wurde. Viel mehr konnte ein Annexbau der Basilica Constantiniana, wie ihn das Baptisterium darstellt, als Baptisterium Constantini bezeichnet werden. Da erhebt sich freilich sofort die Frage, ob Konstantin ein solches Baptisterium errichten ließ. Der Liber Pontificalis aus dem sechsten Jahrhundert behauptet es [2]). Prudentius setzt wenigstens die Taufspendung an der Laterankirche im Jahre 405 voraus [3]), was nach der Taufpraxis der Zeit einen Taufraum mitbedingt. Ferner liest man im sogenannten Martyrologium Hieronymianum von einer *Dedicatio baptisterii antiqui Romae* [4]), was sich in dieser Selbstverständlichkeit nur auf das Lateranbaptisterium beziehen kann. Martin Schanz hat das Martyrologium in seinem Fundament auf Hieronymus zurückgeführt [5]); aber es ist eben die Frage, ob gerade die uns hier interessierende Notiz auf Hieronymus zurückgeht, oder ob nicht mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß diese Dedicatio sich auf die Erneuerung des Baptisteriums unter Xystus III. bezieht. Wenn somit außer dem Liber Pontifi-

---

[1]) Bei Ammianus Marcellinus XXVII, 8 (ed. V. Gardthausen Vol. II, 99) wird ein *Constantinianum lavacrum* genannt; dies wird aber auf die im jetzigen Rospigliosi-Palast liegenden Konstantinsthermen Bezug haben.

[2]) Vgl. oben S. 422 A. 1.

[3]) Contra Symmachum I, 586 s (Migne P L 60, 169):

»*Coetibus aut magnis Lateranas currit ad aedes,*
unde sacrum referat regali chrismate signum«.

Vgl. dazu meine Ausführungen RQS 1905, 36. Die Stelle meint die Firmung, welche aber engstens mit der Taufliturgie verbunden war.

[4]) Martyrologium Hieronymianum ed. J. B. de Rossi et L. Duchesne [AASS Nov. I, 1] p. 84 zu III Kal. Jul.

[5]) Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. IV. Bd. 1. Abt. München 1904 S. 398—400.

calis keine Stelle deutlich Konstantin als Erbauer des Lateranbaptisteriums nennt, so ist eine solche Annahme doch notwendig gefordert. Wenn Konstantin die Basilica Constantiniana am Lateran erbauen ließ, so ließ er mit diesem Bau auch ein Baptisterium errichten, das verlangte die kirchliche Liturgie der Taufe. Dieser hat sich Konstantin in der Errichtung eines Baptisteriums an der Kirche von Tyrus angepaßt [1]), er hat es demnach auch in Rom getan. Tatsächlich wird uns in einem zuverlässigen Abschnitt des Liber Pontificalis von einer Ausschmückung (wahrscheinlich auch sonstige Umbauten) des *Baptisterium basilicae Constantinianae* durch Papst Xystus III. (432—440) berichtet. Der wichtige Text lautet: „*Hic constituit columnas in baptisterium basilicae Constantinianae, quas a tempore Constantini Augusti fuerant congregatas, ex metallo porphyretico numero VIII, quas erexit cum epistolis suis et versibus exornavit*“ [2]). Es war also ein Baptisterium an der von Konstantin gebauten Basilika vorhanden, und es steht nichts im Wege, diesen Bau ebenso wie die Basilika auf Konstantin zurückzuführen. Diese Annahme wird noch gestützt durch die Bemerkung, die von Xystus im Umkreis des Taufbeckens aufgestellten Porphyrsäulen seien von der Zeit Konstantins an zur weiteren Ausschmückung des Baptisteriums zusammengebracht worden.

In der Zeit des Papstes Xystus (432—440) hat also das Baptisterium der Konstantinischen Basilika durch Renovierung und Ausbau eine erneute Bedeutung bekommen. Dies machte von selbst die Erinnerung an den ersten Erbauer, Konstantin, wieder frisch und lebendig — und dies gerade in einer Zeit, auf welche wir nach der chronologischen Bezeugung und den dogmengeschichtlichen Erörterungen die Silvester-Akten mit ihrem Berichte über die Taufe Konstantins im Lateranensischen Palast festsetzen konnten. Man sprach damals vom *Baptisterium Constantinianum* und meinte

---

[1]) Eusebius H. e X, 4 § 45 (ed. E. Schwartz: G C S.: Eus. II, 2, 876): „ἤδη λοιπὸν καὶ ἐπὶ τὰ ἐκτὸς τοῦ νεὼ μετῄει, ἐξέδρας καὶ οἴκους τοὺς παρ' ἑκάτερα μεγίστους ἐπισκευάζων ἐντέχνως καὶ ταὐτὸν εἰς πλευρὰ τῷ βασιλείῳ συνεζευγμένους καὶ ταῖς ἐπὶ τὸν μέσον οἶκον εἰσβολαῖς ἡνωμένους· ἃ καὶ αὐτὰ τοῖς ἔτι καθάρσεως καὶ περιρραντηρίων τῶν διὰ ὕδατος καὶ ἁγίου πνεύματος ἐγχρῄζουσιν ὁ εἰρηνικώτατος ἡμῶν Σολομὼν ὁ τὸν νεὼν τοῦ θεοῦ δειμάμενος ἀπειργάζετο“.

[2]) L. Duchesne, Le Liber Pontificalis I, 234.

das von Konstantin errichtete Taufhaus, aber das Wort konnte ebensowohl den Raum bedeuten, worin der Kaiser getauft wurde. In dem letzten Sinne hat es der Verfasser der Silvesterlegende gefaßt; jedoch mußte er eine sinnentsprechende Aenderung vornehmen. Da nach ihm die Erbauung der Lateranbasilika erst eine Folge der Bekehrung und Taufe des Kaisers sein sollte, so konnte er nicht schon vorher von einem christlichen Taufhaus am Lateran reden. Er verlegte daher den Taufakt in ein Bad des kaiserlichen Palastes. Dies war umso leichter, als nach einem gleichzeitigen Schriftsteller, Apollinaris Sidonius († zirka 482) das Wort *baptisterium* noch allgemein eine Badeanlage bedeuten konnte [1]). So erfährt auch durch das Baptisterium Constantinianum unsere obige Aufstellung über Entstehungszeit und Entstehungsort der Legende von der Silvestertaufe eine Bestätigung.

§ 4.

Ein mißverstandenes Kaiserwort.

Zur Ansprache Konstantins an die Bischöfe vor seiner Taufe.

»*Μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω*«. Wie uns Eusebius berichtet [2]), soll Konstantin so zu den versammelten Bischöfen gesprochen haben, als er ihnen sein Verlangen nach der Taufe kundgab. Das Wort hat Anlaß gegeben, das Vorleben des Kaisers nach seinem eigenen Geständnis als ein Schwanken zwischen Christentum und Heidentum, oder als ein absichtliches Verquicken von beiden auszulegen. So beginnt Theodor Keim seine Schrift gleich mit den Worten: „Es schwinde nun jede Zweideutigkeit, so sprach der sterbende Kaiser in Nikomedien, als er endlich die christliche Taufe nahm, so hat er sterbend der Welt eingestanden, daß er ein Leben der Rätsel und Widersprüche hinter sich ließ“ [3]). Dem gegenüber übersetzt V. Sesan: „möge also jeder Zweifel schwinden“ und bemerkt dazu: „*betreffend mein Seelenheil*: ist die einzig mögliche Ergänzung“! [4]). Beide Uebersetzungen sind gleichmäßig verfehlt.

---

[1]) Vgl. *Dölger*, ΙΧΘΥC, I, 5 A. 1.

[2]) Εἰς τὸν βίον Κωνστ. IV, 62, 3 (ed. I. A. Heikel: G C S.: Euseb. I, 143). Vgl. die Stelle im Zusammenhang oben Seite 383.

[3]) Der Uebertritt Konstantins des Großen zum Christentum. Zürich 1862 S. 1.

[4]) Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin

Zunächst ist zu beachten, daß wir die genaue Rede des Kaisers an die Bischöfe nicht mehr haben. Eusebius schreibt nach antiker Geschichtsschreibung die Ansprache aus fragmentarischer Erinnerung heraus und ergänzt sie dem Moment und der kaiserlichen Stimmung entsprechend. Wir haben demnach nur die Stimmung aus den Worten herauszulesen, in welcher uns Eusebius den Kaiser zeigt. Um dies zu ergründen, lese man zunächst noch einmal den fraglichen Text V. C. IV, 62, 1—3, wie ich ihn oben Seite 382 f. gegeben habe. Der Kaiser hat nach allem schon mehrmals den Gedanken gefaßt, die Taufe zu empfangen. Den Aufschub hat er der drängenden Umgebung gegenüber glücklich damit motivieren können, er wolle im Jordan getauft werden. Es war dies eine Motivierung, die auch sonst im vierten Jahrhundert den zur Taufe drängenden Priestern entgegengehalten wurde. Das schwierigere Hemmnis lag aber in der gewaltigen Verpflichtung zu einem sündenlosen Leben, welche der Empfang der Taufe mit sich bringt [1]), im Glauben, daß die Sünde nach der Taufe viel schwerer sei, und in der starken Furcht, nach frühzeitiger Taufe noch einmal die Aussicht auf die jenseitige Rettung zu verscherzen. Eusebius läßt denn auch richtig diese beiden Momente zur Geltung kommen in den Worten des Kaisers, daß er im Falle eines längeren Lebens jetzt schon seinem Leben eine solche Richtung geben wolle, wie sie Gottes würdig ist. Eusebius kehrt zudem noch hervor, daß die Bischöfe ihm vor der Taufe seine Verpflichtung ans Herz gelegt hatten. Oder soll Konstantin die angenommene Aengstlichkeit nicht geteilt haben? Der Kirchengeschichtsschreiber Sokrates hat uns vom Konzil von Nicäa eine merkwürdige Episode zwischen Konstantin und dem Novatianer Akesios überliefert. Der Kaiser fragte den Bischof, ob er mit den Konzilsbeschlüssen einverstanden sei? Als dieser es bejahte, fragte der Kaiser weiter: „Warum trennst du dich dann von der Gemeinschaft? Jener erzählte nun die Ereignisse von der Decianischen Verfolgung und sprach von

dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels. I. Bd.: Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. Czernowitz 1911 S. 354.

[1]) Vgl. hiezu einstweilen mein „Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums“. Paderborn 1911 S. 126—140: Taufsiegel und Taufverpflichtung.

der Geltung der strengen Bestimmung, daß man diejenigen, welche nach der Taufe eine Sünde begangen haben, welche die hl. Schrift Sünde zum Tode nennt, nicht zur Teilnahme an den göttlichen Mysterien zulassen dürfe, sondern sie zur Buße anhalten müsse; die Hoffnung auf Sündenerlaß sollten sie aber nicht von den Priestern erwarten, sondern von Gott, der Macht und Gewalt habe, Sünden zu vergeben. Nach diesen Worten des Akesios soll der Kaiser gesagt haben: ‚Setze die Leiter an, Akesios, und steige allein in den Himmel'“ [1]). Sokrates will diese Episode von dem Novatianer Auxanon gehört haben, welcher mit Akesios als Jüngling (νήπιος ὤν) zum Konzil von Nicäa kam [2]). Wenn das Wort des Kaisers historisch ist, so hat er die Novatianische Theorie für zu hart empfunden; die Schwere der gefürchteten Taufverpflichtung hat er damit aber nicht geleugnet. Vielmehr mag er sie so stark gewürdigt haben, daß er sie zunächst noch mit seinem kaiserlichen Amt, das auch Härte heischte, noch nicht in Einklang zu bringen glaubte. Er mochte empfinden, was einst Tertullian in die Worte kleidete: „Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut *si et Christiani potuissent esse Caesares*“ [3]). Man braucht nur statt Christiani ‚Baptizati' einzusetzen, denn die beiden Worte waren damals nicht mehr identisch. Es war nicht ein „Rest politischer Aengstlichkeit“ [4]) im Sinne der Furcht, dem Heidentum zu nahe zu treten, welche den Kaiser zum Verschieben seiner Taufe veranlaßte, sondern das Streben einer unbedingten religiösen Sicherstellung. Ein Zweifel betreffend das Seelenheil ist nach der damaligen Wertung der Taufe ausgeschlossen. Konstantin teilte mit seiner Zeit die unbedingte „Ueberzeugung, daß alles, was er aus menschlicher Schwachheit gefehlt habe, durch die Kraft der geheimnisvollen

[1]) Sokrates H. e. I. 10 (Migne PG 67, 101); Sozomenos H. e. I, 22 (Migne PG 67, 924 s.

[2]) Sokrates H. e. I, 13 (Migne PG 67, 105): „Αὐξάνων τις τῆς Ναυατιανῶν Ἐκκλησίας πρεσβύτερος, μακροβιώτατος γέγονεν· ὃς καὶ τῇ ἐν Νικαίᾳ συνόδῳ κομιδῇ νήπιος ὤν, ἅμα τῷ Ἀκεσίῳ παρέβαλλε, καὶ τὰ κατὰ Ἀκέσιον ἐμοὶ διηγήσατο· οὗτος ἐξ ἐκείνων τῶν χρόνων, ἄχρι τῆς βασιλείας τοῦ Νέου Θεοδοσίου ἐξέτεινε, καὶ νεωτέρῳ μοι σφόδρα τυγχάνοντι, τὰ περὶ Εὐτυχιανοῦ διηγήσατο“.

[3]) Apologet c. 21. (Migne PL 1, 461.)

[4]) Keim, a. a. O. S. 68.

Worte im heilsamen Bade der Wiedergeburt aus seiner Seele getilgt werde“ [1]).

Die schwere Krankheit veranlaßt den Kaiser, dem Schwanken zwischen dem Verlangen nach der Taufe und der bangen Furcht ein Ende zu machen und mit der Taufe auch die Verpflichtung derselben zu übernehmen. Dies sagt das Wort „μή δή ἀμφιβολία τις γιγνέσθω“. Ἀμφιβολία, das Schwanken nach beiden Seiten, bezeichnet ausgezeichnet die frühere Furcht und Sehnsucht des Kaisers, welche nun endgültig aufhören soll. Daß die Interpretation Keims dem Zusammenhang der Stelle nicht gerecht wird, braucht nun nicht mehr eigens ausgeführt zu werden, und auch die langen Ausführungen Sesans bedürfen keiner weiteren Widerlegung.

§ 5.

Die späte Taufe Konstantins beurteilt aus dem Brauche der Zeit.

Die Beurteilung von Konstantins später Taufe kann nur dann richtig sein, wenn sie im Zusammenhang mit der Zeitauffassung erfolgt. Die Verschiebung der Taufe mußte eigentlich mit der Betonung der strengen Taufverpflichtung parallel gehen. Vereinzelt trat sie sicher von Anfang an auf und es ist nur Zufall, wenn uns literarische Zeugnisse für die früheste Zeit so wenig begegnen. Die Erwachsenentaufe war in der Zeit der persönlichen Bekehrung das Naturgemäße, und die daraus entspringende Tradition suchte sich gegenüber der stärker einsetzenden Kindertaufe um die Wende des zweiten Jahrhunderts zu behaupten. Das Wort Tertullians: „*Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?*“ [2]) ist ja bekannt genug. Wichtiger noch ist seine Mahnung, die Taufe der noch Unverheirateten möglichst zu verschieben, bis sie entweder heiraten oder für die Enthaltsamkeit fest genug sind [3]). Für die Entwicklung in der Mitte des dritten Jahrhunderts ist die Taufe Novatians auf dem Krankenlager ein Typus [4]), und für die konstantinische Zeit ist es charakteristisch,

[1]) Eusebius V. C. IV, 61. Oben S. 381.

[2]) De baptismo c. 18. (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 216).

[3]) De baptismo c. 18 l. c. Vgl. auch De paenitentia c. 6 unten S. 436.

[4]) Eusebius H. e VI, 43, 14 (ed. E. Schwartz: GCS: Eus. II, 620, 3 ss).

wenn die Synode von Neocäsarea c. 12 bestimmt: „Wer die Krankentaufe erhielt, kann nicht zum Priester befördert werden; — denn nicht aus freiem Entschluß, sondern aus Not (aus Furcht vor dem Tode) legte er das Glaubensbekenntnis ab — außer etwa wegen seines nachmals bewiesenen Eifers und Glaubens und wegen Mangels anderer (tüchtiger) Männer“ [1]). Der Kanon setzt voraus, daß klinisch Getaufte sich mitunter zum Priestertum meldeten. Der Priesterkandidat sollte selbstverständlich in tadelloser Seelenverfassung zur Weihe kommen. Daraus wird es erklärlich, daß auch sonst Männer aus christlichen Familien die Taufe bis unmittelbar vor die Priesterweihe zu verschieben versuchten. Die unten S. 433 f. anzuführenden Beispiele des hl. Ambrosius und der griechischen Väter sind Beleg dafür. Die kirchliche Disziplin hat sich also zeitweise mit dieser Sitte abgefunden. Der Kanon 2 des Nicaenums lehnt nur den ungenügend erprobten, kürzlich getauften Heiden als unfähig zum Klerikerstande ab [2]).

Daß sich die Sitte der Taufverschiebung in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts nun noch stärker durchsetzen will, läßt sich aus den Denkmälern der Epigraphie und Literatur gleichmäßig erweisen. Eine Inschrift aus der Domitillakatakombe in Rom, nach dem Konsulatsdatum aus dem Jahre 338, also ein Jahr nach dem Tode Konstantins, sagt [3]):

Urso et Polemio cons(ulibu)s
(Christus-Monogramm nach links) *nomine puella Felite in annis*
p(lus) m(inus) triginta perc‹e›p‹i›t [4]) *septimu(m) kal(endas) Apr(iles)*
et [5]) *decessit in pace post tertiu(m) kal(endas) Mai(as)*
die Mercuri ora diei nona.

Der nur vier Wochen nach der Taufe erfolgte Tod des Mädchens läßt vermuten, daß die Taufe bis zu einer gefährlichen Krankheit verschoben wurde. Dies ist auch anzunehmen bei dem

---

[1]) Hefele, Conciliengeschichte I², 249.

[2]) Hefele, Conciliengeschichte I², 377 f. Vgl. auch Rufin H. e. X, 6 (ed. Th. Mommsen: GCS: Eus. II 2, 966).

[3]) Abschrift nach dem Original. Die Inschrift ist auch wichtig, weil sie das Osterdatum des Jahres 338 trägt, also die feierliche Ostertaufe meint.

[4]) Original perçipet.

[5]) Das e im Original noch in Z. 3.

vornehmen Römer Junius Bassus, der im Jahre 359 als Neophyte, also bald nach der Taufe starb. Die Inschrift seines Sarkophages in den Grotten von St. Peter meldet:

Jun. Bassus v. c. qui vixit annis XLII men. II. in ipsa praefectura urbi neofitus iit ad deum VIII. kal. Sept. Eusebio et Ypatio coss.[1]).

Das Aufschieben der Taufe bis zur Todesgefahr hatte um 300 eine Ausdehnung gewonnen, von der wir uns heute kaum eine richtige Vorstellung zu machen vermögen. In weiten Kreisen wurde die Taufe so gespendet, wie heute die letzte Oelung. In der Spottaufe des Gelasinos (vom Jahre 297?) auf dem heidnischen Theater zu Heliopolis am Libanon wird die Taufe mit schwerer Krankheit in Zusammenhang gebracht[2]), ein Zeichen dafür, daß den Heiden zu Ohren kam, daß Anhänger des Christentums in schwerer Krankheit sich taufen ließen. Für spätere Zeit mag man die Akten der hl. Melania lesen, wo Melania in Eile nach dem Bischof Proculus schickt, damit ihr totkranker Oheim noch rasch getauft werden könne[3]).

Wenn man auch die Taufe lange verschob, ohne die Taufe wollte man aber nicht sterben: außer Krankheit waren auch andere bevorstehende Todesgefahren Anlaß, nach ihr zu verlangen. Wir haben hiezu eine charakteristische Erzählung von Theodoret aus dem Kriegszug des Konstantius gegen Magnentius, bevor es zur Schlacht bei Mursa in Pannonien kam (351). Magnentius hatte bei seinem wohlwollenden Verhalten gegenüber dem Heidentum großen Zulauf zu seinem Heere aus diesen Kreisen — das Heer des Konstantius war im großen und ganzen christlich, wenn auch der Sitte der Zeit entsprechend ein großer Teil nicht getauft war. Nun berichtet Theodoret von Konstantius also: „Im Kriege gegen

---

[1]) Weiteres Material biete ich in einer Schrift „Die Taufe in den Denkmälern des christlichen Altertums“.

[2]) Chronicon Paschale (Migne PG 92, 684 s).

[3]) M. Kard. Rampolla del Tindaro, Santa Melania giuniore senatrice romana. Roma 1905 p. 31 (das Ereignis spielt in Konstantinopel): „venit quidam ad eam: Festina veni, vocat te avunculus tuus et desiderat te videre, quia iam in extremis est, et si non festinaveris, moritur absque baptismo .... Et mandat reginae ut mitteretur ad episcopum, ut veniret et daret ei sanctum baptisma ...“.

Magnentius versammelte er seine gesamte Truppenmacht und riet ihnen allen, die göttlichen Mysterien zu empfangen: immer, so sagte er, sei das Ende des Lebens ungewiß, am meisten aber im Kriege, wo von allen Seiten Tausende von Pfeilen, Speeren und Lanzen fliegen, Schwerter und Säbel gezückt werden und die anderen Kriegswerkzeuge (drohen), durch welche ein gewaltsamer Tod herbeigeführt wird. »Deshalb nun ist es notwendig, daß ein jeder jenes kostbare Gewand anhabe, dessen wir am meisten im jenseitigen Leben bedürfen. Wenn aber einer es aufschieben will, dieses Kleid zu empfangen, der entferne sich und gehe nach Hause. Dem Ungeweihten gestatte ich nicht, mitzukämpfen«"[1]). Vom heutigen Standpunkte aus, wäre mancher vielleicht geneigt, hier eine Aufforderung zum Empfang der Eucharistie zu sehen, allein es ist die Taufe gemeint, von welcher man besonders im vierten Jahrhundert als „dem Kleid der Unsterblichkeit"[2]) (ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας) sprach. Der Kaiser selbst fühlte sich seines Sieges sicher, denn er selbst ließ sich diesmal noch nicht taufen.

Wie seine Brüder war auch *Konstantius* christlich erzogen und zeigte sich als energischer Bekämpfer des Heidentums. Er fühlte sich als Christ, handelte als Christ und doch wurde er erst im Alter von 45 Jahren, kurz vor seinem Tode, von dem arianischen Bischof Euzoïos (361) getauft[3]). Anlaß der Taufe war ein schweres Fieber und die Furcht, in dem drohenden Entscheidungskampf mit Julian ohne die Taufe fallen zu können. Von den an-

---

[1]) H. e. III, 3 § 7 (ed. L. Parmentier: GCS. p. 179. 7 ss). Es war mit dieser Ansprache ein moralischer Zwang zur Taufe gegeben. Denn der Rücktritt eines Soldaten vor der Schlacht gab ihn dem Vorwurf der Feigheit und dem Gelächter preis. Wir haben hier das christliche Gegenstück zur heidnischen Praxis des Diokletian, der nach Lactantius' De mortibus persecutorum 10, 4 diejenigen Soldaten vom Heeresverband ausschied, welche nicht opfern wollten.

[2]) Ueber Verbreitung und Inhalt der Bezeichnung handle ich in einer eigenen Schrift: „Kleid der Unsterblichkeit".

[3]) Sokrates H. e. II, 47 (Migne PG. 67, 365): „Τοῦ μέντοι βασιλέως Κωνσταντίου ἐν Ἀντιοχείᾳ διάγοντος ὁ Καῖσαρ Ἰουλιανὸς ἐν ταῖς Γαλλίαις πολλοῖς βαρβάροις συμπλέκει. Καὶ νικήσας, πᾶσι μὲν τοῖς στρατευομένοις, ἐπέραστος διὰ τοῦτο γεγονώς, ὑπ' αὐτῶν ἀναγορεύεται βασιλεύς. Τοῦτο διαγγελθέντος, ὁ βασιλεὺς Κωνστάντιος εἰς ἀγῶνα κατέστη. Βαπτισθεὶς δὲ ὑπὸ Εὐζωΐου, ἐπὶ τὸν πρὸς αὐτὸν ἐχώρει πόλεμον". Vgl. Photius, Bibliotheca Cod. 158 (Migne PG. 104, 149) aus einer Vita S. Athanasii.

dern drei Söhnen Konstantins scheint auch *Constans* erst kurz vor seiner Ermordung durch Magnentius getauft worden zu sein; wenigstens bringt der Text bei Athanasius die beiden Ereignisse unmittelbar zusammen [1]). Ein anderes Beispiel aus gleicher Zeit bietet *Valens*. Er war um 328 geboren, zeigte sich als Christ, wurde aber erst von dem Arianerbischof Eudoxios von Konstantinopel (360—370) also nicht vor dem Jahre 360 getauft im Alter von über 32 Jahren [2]). Um bei der Kaiserliste zu bleiben: auch der 346 geborene *Theodosius I.* war Christ, aber getauft wurde er erst im Alter von 32 Jahren in einer schweren Krankheit zu Thessalonich [3]). *Valentinian II.* († 15. Mai 392) war zwanzig Jahre alt, als er zwei Tage vor seinem Tode von Vienne aus Eilboten an Ambrosius sandte mit der Bitte, ihn zu taufen [4]).

Wichtiger noch sind die Beispiele der Taufverschiebung, welche uns in den gebildeten christlichen Kreisen außerhalb der kaiserlichen Familie begegnen [5]), wobei noch die Sitte zu beachten ist, Taufe und Priesterweihe bald nacheinander zu empfangen [6]). So

---

[1]) Apologia ad Constantium c. 7 (Migne PG. 25, 604) von Magnentius: „καὶ οὔτε ταῦτα βλέπων ὁ μιαρὸς ᾐδέσθη, οὔτε τὴν δοθεῖσαν χάριν τῷ μακαρίτῃ διὰ τοῦ βαπτίσματος πεφόβηται· ἀλλ' ὡς δαίμων τις ἀλάστωρ καὶ διαβολικὸς ἐμάνη κατ' αὐτοῦ. Τῷ μὲν οὖν μακαρίτῃ τοῦτο γέγονεν εἰς μαρτύριον".

[2]) Sokrates H. e. IV, 1 (Migne PG. 67, 464): „Οὐάλης δὲ τῷ Ἀρειανῷ δόγματι ἐκ προλήψεως μᾶλλον προσέκειτο. Τὴν δὲ πρόληψιν ἐποιήσατο, τὸ ὑπὸ Εὐδοξίου τοῦ προεστῶτος τῆς ἐν Κωνσταντίνου πόλει Ἀρειανῆς θρησκείας βεβαπτίσθαι αὐτόν". Vgl. Sozomenos H. e. VI, 6 (Migne PG. 67, 1309).

[3]) Sokrates H. e. V, 6. (Migne PG. 67, 572): „Θεοδόσιος δὲ μετὰ τὰ τρόπαια ἐπὶ τὴν Κωνσταντίνου πόλιν σπεύδων, τὴν Θεσσαλονίκην καταλαμβάνει. ἐκεῖ τε ἀρρωστίᾳ περιπεσών, ἀξιωθῆναι τοῦ χριστιανικοῦ βαπτίσματος ἐπεθύμησεν, ἄνωθεν μὲν ἐκ προγόνων χριστιανὸς ὑπάρχων, καὶ τῇ τοῦ ὁμοουσίου πίστει προσκείμενος. τὸ δὲ βαπτισθῆναι διὰ τὴν ἀρρωστίαν σπεύσας . . .". Vgl. Sozomenos H. e. VII, 4. (Migne PG 67, 1424).

[4]) Ambrosius, Epistolarum classis I, ep. 53, 2 (Migne PL. 16, 1166). Vgl. De obitu Valentiniani consolatio c. 79 (Migne PL. 16, 1383 s).

[5]) Die bisher beste Zusammenstellung bei Ant. Frid. Büsching, De procrastinatione baptismi apud veteres eiusque causis. Diss. Hal. 1747 [abgedruckt bei J. E. Volbeding, Thesaurus commentationum selectarum et antiquorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium. Tom. II. Lipsiae 1849 p. 121—136).

[6]) Gregor von Nazianz Oratio 18 (Migne PG. 35, 1028); dazu Paulinus von Mailand, Vita Ambrosii (Mombritius, Sanctuarium I², 54. 39): „Baptizatus

waren Basilius etwa 26[1]), Gregor von Nazianz 28[2]), Chrysostomus 25[3]), Rufin 25[4]), Ambrosius 34[5]), Paulinus 37[6]) und Hieronymus zirka 20[7]) Jahre alt, als sie die Taufe empfingen. Auch die Freunde des Hieronymus, Heliodor[8]) und Rufinus[9]), die wohl gleichfalls christlichen Familien entstammten, sind erst in späteren Jahren getauft worden. In weniger strengen Familien wird sich die Verschiebung schon öfter bis zu einer schweren Krankheit oder zur Todesgefahr hingezogen haben.

Die Gefahren dieser Taufverschiebung blieben eifrigen Bischöfen nicht verborgen, und so setzte seit der Mitte des vierten Jahrhunderts ein entschiedener Kampf gegen diese Sitte ein. Der Kampf ist bezeichnet durch Namen wie Basilius[10]), Gregor von Nazianz[11]), Gregor von Nyssa[12]), Chrysostomus[13]), Ambrosius[14]), also durch Väter, die insgesamt selbst erst in reiferen Jahren getauft worden waren. Gregor von Nyssa behauptete sogar, daß einer, der die Taufe bis zum Lebensende aufschiebe, nicht mehr der Seligkeit teilhaftig werde, sondern an einen Ort zwischen Lohn

---

igitur (sc. Ambrosius) fertur omnia ecclesiastica officia implesse: atque octavo die episcopus ordinatus est summa gratia et laetitia cunctorum". Vgl. Sokrates H. e. IV, 30 (Migne PG. 67, 544).

[1]) O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, 130.

[2]) Bardenhewer, a. a. O. III, 165.

[3]) Bardenhewer, a. a. O. III, 324 f.

[4]) Bardenhewer, a. a. O. III, 549.

[5]) Bardenhewer, a. a. O. III, 498.

[6]) Bardenhewer, a. a. O. III, 569.

[7]) Genau läßt sich dies nicht feststellen. Vgl. Gg. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. I. Leipzig 1901 S. 129.

[8]) Hieronymus ep. 14 ad Heliodorum c. 2 (Migne PL. 22, 348): „recordare tirocinii tui diem, quo Christo in baptismate consepultus in sacramenti verba iurasti: pro nomine eius non te matri parciturum esse non patri".

[9]) Hieronymus ep. 4 ad Florentium c. 2 (Migne PL. 22, 336): „Ille (sc. Rufinus) modo se lavit et mundus est".

[10]) Oratio XIV Exhortatio ad bapt. (Migne PG. 31, 424 s).

[11]) Oratio 39 in sanct. lum (Migne PG. 36, 349) u. or. 40, 11, 27 (Migne PG. 36, 372).

[12]) Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα (Migne PG. 46, 416).

[13]) Cat. I, 1 ad illuminandos (Migne PG. 49, 224); In Acta ap. Hom. I, 6, 7 (Migne PG. 60, 23); auch das Fragment bei Augustin, Contra Iulianum I, c. 6, 21 (Migne PL. 10, 654 s); Hom. in ep. ad Hebraeos XIII, 4 (Migne PG. 63, 107).

[14]) De Elia et jejunio c. 22 n. 83. 84 (Migne PL. 14,727 s).

und Strafe gelange [1]). Cyrill von Alexandrien betonte, die Taufe müsse der Anfang des christlichen Lebens sein, nicht aber dessen Schluß [2]).

Die Energie dieser Bischöfe scheint Erfolg gehabt zu haben; denn sogar am Kaiserhofe von Konstantinopel hat sich um die Wende des vierten Jahrhunderts die Kindertaufe durchgesetzt, der Sohn des Arkadius und der Eudoxia, der junge Theodosius wurde nicht lange nach der Geburt feierlich in der Kirche getauft [3]). Dies war am Ausgang des vierten Jahrhunderts. Die späte Taufe Konstantins aber müssen wir durch die ausgeführte Praxis am Anfang und in der Mitte des vierten Jahrhunderts zu verstehen suchen.

Der Aufschub wird um so mehr begreiflich als um die gleiche Zeit auch zuweilen in kirchlichen Kreisen die Praxis gehandhabt wurde, diejenigen, welche nach der Taufe noch einmal schwer sündigten, aus der Kirche auszuschließen [4]). Dazu kamen nach der allgemeineren kirchlichen Uebung die schweren Bußen, welche für die Sünden nach der Taufe auferlegt wurden, und die Auffassung, daß eine Sünde nach der Taufe doppelt schuldbar sei vor Gott. Als der im Jahre 354 geborene Augustin zwischen 360 und 370 in einer Krankheit (gastrisches Fieber) nach der Taufe verlangte, aber dann plötzliche Besserung eintrat, da verschob Monica abermals die Taufe ihres Sohnes aus Furcht, „daß nach jenem Bad die Schuld im Schmutze der Sünden nur noch größer und gefähr-

---

[1]) Migne PG. 46, 428 B.

[2]) Glaph. in Exod. l. 2 (Migne PG. 69, 432 A). E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (FCh.LD. V. Bd. 2. 3) Mainz 1905 S. 258.

[3]) Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis Lips. 1895 p. 40. 41 (= c. 46, 47). Daß auch schon Kaiser Julian Apostata als Kind getauft wurde, ist nicht sicher aus dem Texte bei Sozomenos H. e. V, 2 (Migne PG. 67, 1213) zu entnehmen, da ἐκ νέου auch vom Jünglingsalter gesagt sein kann. Der Text lautet: „Εὐλαβῶν γὰρ περὶ τὴν θρησκείαν πατέρων γενόμενος ἐκ νέου ἐμυήθη κατὰ τὸν θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας“. Die Satzung der Kirche ist aber die aus der Zeit des Sozomenos um ein Jahrhundert zurückdatiert.

[4]) Sokrates H. e. V, 22 (PG. 67, 640 s): „Ἐν Καισαρείᾳ τῆς Καππαδοκίας τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα ἡμαρτηκότας ἐξωθοῦσι τῆς κοινωνίας, ὡς οἱ Ναυατιανοί. Τὸ αὐτό δὲ καὶ Μακεδονιανοὶ ἐν Ἑλλησπόντῳ ποιοῦσι, καὶ οἱ ἐν Ἀσίᾳ Τεσσαρεσκαιδεκατῖται“. Sokrates weist gleich darauf hin, daß dies durch einzelne Bischöfe eingeführt und von ihren Nachfolgern als Gesetz festgehalten worden sei.

licher würde“ [1]). So wollte man durch Verschiebung der Taufe der Gefahr ausweichen, nach der Taufe noch einmal zu fallen [2]). Bei vielen hat die laxe Moral zur Verschiebung mitgewirkt. So hat bereits Tertullian geklagt: „Die ganze Schuld an der Saumseligkeit und der Flucht vor der Bußübung trägt außerdem die vermessene Vorstellung, die man von der Taufe hat. Denn seiner unzweifelhaften Sündenvergebung sicher, stiehlt man jetzt noch die halbe Zeit und nimmt sich lieber Ausstand zum Sündigen als Unterweisung im Nichtsündigen“ [3]). Augustin hat oft genug das Wort gehört: „Laß ihn nur, er mag nach eigenem Gefallen tun, er ist ja noch nicht getauft“ [4]).

Man sieht der Gründe waren es genug, um die Taufe zurückzuschieben. War einer noch nicht dreißig Jahre alt, so sagte er, er wolle warten bis zu dem Alter, in dem auch Christus getauft wurde [5]), war einer älter, so schützte er vor, er wolle von dem oder jenem Bischof getauft werden [6]) u. a. mehr [7]), oder er warte auf die Gelegenheit zu einer Pilgerfahrt ins hl. Land, um im Jordan nach dem Vorbild Christi die Taufe zu empfangen [8]). So verschob sich die Zeit und dadurch kam es, daß mitunter die Bewußtlosigkeit schon eingetreten war, bis der Katechumene die Taufe erhielt. Augustin erzählt in seinen Konfessionen von einem Freunde: er war „fieber-

---

[1]) Confessiones I, 11 (Migne PL 32,669): „Dilata est itaque mundatio mea, quasi necesse esset ut adhuc sordidarer, si viverem: quia videlicet post lavacrum illud maior et periculosior in sordibus delictorum reatus foret“.

[2]) Gregor von Nazianz Oratio 40 (in sanctum baptisma) c. 16 (Migne PG. 36, 377 s). — Vgl. Apostolische Konstitutionen VI, 15, 6 (ed. Funk, Didascalia I, 339): „Ὁ δὲ λέγων, ὅτι ὅταν τελευτῶ βαπτίζομαι, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω καὶ ῥυπανῶ τὸ βάπτισμα, οὗτος ἄγνοιαν θεοῦ ἔχει κτλ“.

[3]) De paenitentia c. 6 (Migne PL 1, 1347 B).

[4]) Confessiones I, 11 (Migne PL 32, 669): „Unde ergo etiam nunc de aliis atque aliis sonat undique in auribus nostris: «Sine illum! faciat quod vult; nondum enim baptizatus est»“.

[5]) Gregor von Nazianz Or. 40, 29 (Migne PG. 36, 400). Vgl. Chrysostomus In Act. ap. hom. I, 6, 7 (Migne PG 60, 23).

[6]) Or. 40, 26 (Migne PG 36, 396).

[7]) Gregor hat all die großen und kleinen Entschuldigungen zur immer erneuten Verschiebung prächtig zusammengestellt: Der eine wartet auf Epiphanie, der andere will auf Ostern getauft sein (c. 24); einer möchte zuerst seine ganze Verwandtschaft zusammen haben, ein anderer hat noch kein Taufkleid (c. 25) usw.

[8]) Eusebius, Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου oben S. 383.

krank und lag lange besinnungslos im Todesschweiß. Und weil man an seinem Aufkommen zweifelte, so taufte man ihn, ohne daß er davon wußte“ [1]).

§ 6.

„Christianus“ oder der ungetaufte Christ.

Der Kaiser in der Klasse der „Hörer“.

Aus der weitverbreiteten Sitte der Taufverschiebung entstand die merkwürdige Erscheinung, daß auch die ungetauften Kinder christlicher Eltern sich als Christen bezeichneten. So konnte z. B. Hieronymus von sich sagen: *„Ego christianus de parentibus christianis natus et vexillum crucis in mea fronte portans“* [2]) und doch wurde er nicht als Kind in seiner Heimat Stridon (dem jetzigen Grahovo polje) getauft, sondern erst als Jüngling in Rom [3]). So nennt auch Athanasius den noch nicht getauften Kaiser Konstantius einen „Christen“ [4]). „Getauft“ und „Christ“ war also damals nicht identisch. Um den Namen „Christ“ zu erhalten, war der Anschluß an die neue Lehre genügend, auch wenn man die Taufe noch verschob. Belege hiefür könnten in großer Zahl gesammelt werden [5]). Von hier aus wird es verständlich, daß Konstantin sich längst vor seiner Taufe als Christ fühlte und auch als solcher angesehen werden wollte.

---

[1]) Confessiones IV, 4 (Migne PL 32,697).

[2]) Praefatio in librum Job (Migne PL 28, 1082). Vgl. Ep. 82 (ad Theophilum) c. 2 (Migne PL 22, 757): „ab ipsis, ut ita dicam, incunabulis catholico sumus lacte nutriti“.

[3]) Ep. 15 (ad Damasum) c. 1 (Migne PL 22, 355): „ideo mihi cathedram Petri et fidem Apostolico ore laudatam censui consulendam: inde nunc meae animae postulans cibum, unde olim Christi vestimenta suscepi“. — Ep. 16 (ad Damasum) c. 2 (Migne PL 22, 358): „Ego igitur, ut ante iam scripsi, Christi vestem in Romana urbe suscipiens, nunc barbaro Syriae limite teneor“. Vgl. auch G. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Bd. I. Leipzig 1901. S. 108, 129.

[4]) Apologia c. 1 (Migne PG 25, 596): „Ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε χριστιανόν, καὶ ἐκ προγόνων φιλόθεον“.

[5]) Vgl. z. B. Synode von Elvira can. 45 (Mansi II, 13): „Qui aliquando fuerit *catechumenus* et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque cognoverit esse *christianum*, aut testes aliqui exstiterint fideles, placuit, ei baptismum non negari; eo quod veterem hominem dereliquisse videatur“. Zum Christennamen sogar vor dem Katechumenat vgl. den angeb-

Wie wir oben (S. 423) aus Theophanes ersahen, fand man es in späterer Zeit unbegreiflich, daß Konstantin als Ungetaufter am Konzil von Nicäa teilgenommen haben sollte. Allein, daß man hier gerne eine Ausnahme gestattet hat, lag an der überschwänglichen Bewunderung, welche man dem Befreier und Förderer der christlichen Religion entgegenbrachte. Sagt doch Eusebius: „Ihn allein hat Gott von allen Herrschern, von welchen wir jemals gehört haben, gleichsam zum hellsten Gestirn und zum lautesten Herold der wahren Religion gemacht“ [1]). Man empfand es in dem Kreise der versammelten Bischöfe als eine Ehre, daß der Kaiser an den Beratungen teilnahm, ja man wagte zu sagen, daß der Kaiser „gewissermassen als allgemeiner Bischof von Gott bestellt, die Diener Gottes zu Synoden“ berief [2]). Wie Eusebius so hat sicherlich unter dem Eindruck der Ereignisse die Mehrzahl der Konzilsväter gedacht.

Aber auch von der Stellung des Kaisers zu den kirchlichen Initiationsakten wird die Teilnahme Konstantins an der Osterfeier [3]) und am Konzil ungefähr verständlich. Von einem Eintritt in das eigentliche Katechumenat wird vor dem Konzil freilich nicht die Rede sein können. Eusebius berichtet ausdrücklich: „Zu einer bestimmten Tageszeit schloß sich der Kaiser in die innersten Gemächer seines Palastes ein, gleichsam als ob er an der Feier der heiligen Liturgie teilnehme; so verkehrte er allein mit seinem Gott und erflehte kniefällig in demütigem Gebet, was er bedurfte“ [4]). Konstantin hat also in der Zeit, da er den Kaiserpalast von Konstantinopel bewohnte, nicht an dem Gebetsgottesdienst der Gemeinde teilgenommen. Dazu hätte es vorausgehender Bußübungen

---

lichen 7. Kanon des Konzils von Konstantinopel (Mansi III, 564): „τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτούς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, εἶτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτούς κτλ.“

[1]) Εἰς τὸν βίον Κωνστ. I, 4 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eus. I. 9).

[2]) Εἰς τὸν βίον Κωνστ. I,4 4 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eus. I, 28). Diese Worte klingen an ein Wort an, das Konstantin gelegentlich bei Tisch zu den eingeladenen Bischöfen sprach: „ἀλλ᾽ ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην“. (Eusebius Εἰς τὸν βίον Κωνστ. IV, 24 ed. Heikel 126).

[3]) Eusebius Εἰς τὸν βίον IV, 22 (Heikel 125), vgl. IV, 57 (Heikel 141).

[4]) Εἰς τὸν βίον Κωνστ. IV, 22 (Heikel 125).

und des Sündenbekenntnisses bedurft, wie uns die Erzählung aus dem Leben des Kaisers Philipp belehrt[1]). Diese Uebungen hat Konstantin aber erst kurz vor seiner Taufe übernommen, als er zu Helenopolis in der Kirche seine Sünden bekannte und der mit Handauflegung verbundenen Gebete teilhaftig wurde[2]). Daraus ergibt sich, daß Konstantin bis dahin noch nicht in das eigentliche Katechumenat aufgenommen war.

Nun lesen wir bei Eusebius: „αὐτὸς δ'ἤδη τοῖς ἐνθέοις ἀναγνώσμασι προσέχειν ἠξίου"[3]). Diese Bemerkung ist der Schilderung der Kreuzesvision und dem ersten christlichen Unterricht des Kaisers unmittelbar angefügt. Man könnte den Text von der privaten Schriftlektüre Konstantins verstehen, doch liegt es m. E. näher, ihn dahin auszulegen, daß der Kaiser an den kirchlichen Lesungen der hl. Schrift teilnahm. Konstantin hat also, wie schon E. Schwartz richtig beobachtet hat[4]), der Klasse der ἀκροώμενοι zugehört. Diese ‚Hörer" waren keine eigentlichen Heiden mehr, da sie durch das Anhören des allgemeinen christlichen Lehrgottesdienstes bereits ihre Zuneigung zum Christentum kundgaben; sie standen zwischen den Ungläubigen und den Katechumenen als besondere Klasse in der Mitte[5]). Vor dem Gebet über die Katechumenen und Taufkandidaten mußten sie sich aus dem gottesdienstlichen Raum entfernen[6]). Zu der Gruppe der ἀκροώμενοι gehörte der Kaiser

---

[1]) Eusebius H. e. VI, 34 (ed. E. Schwartz: GCS: Eus. II, 2, 590).

[2]) Eusebius, Εἰς τὸν βίον IV, 61 (ed. I. A. Heikel: GCS: Eus. I, 143): „ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος ἔνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο". Ueber Sündenbekenntnis und Handauflegung werde ich an anderem Orte handeln, da die Ausführungen im Rahmen dieser Schrift nicht möglich sind.

[3]) Εἰς τὸν βίον Κωνστ. I, 32 (Heikel 22).

[4]) Zur Geschichte des Athanasius. IV (Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1904, S. 545). Vgl. jetzt auch E. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche. Leipzig-Berlin 1913, S. 68 f.

[5]) Constitutiones apostolorum VIII, 12, 2 (ed. Funk I, 494): „Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις ἀπίστων, μή τις ἑτεροδόξων".

[6]) Constitutiones ap. VIII, 6, 2 (ed. Funk I, 478): „Μή τις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων". — Vgl. bes. Can. 14 von Nicäa (Mansi II, 674): „περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων".

Konstantin. Für die Bischöfe des Konzils war der Kaiser ein Christ, auch wenn er nicht getauft war; seine Teilnahme an der Synode erregte bei keinem Gewissensbedenken, wohl aber aufrichtige Freude.

§ 7.

Die Kranken-Taufe Konstantins.

Klinische Taufe und Wannen-Taufe. Wärmung des Taufwassers.

Konstantin ist als Kranker getauft worden in der Villa Achyron bei Nikomedien. Die Annahme, er sei in der Kirche getauft worden, beruht auf der irrigen Interpretierung von Eusebius VC IV, 62, 4, wo man statt Χριστοῦ μαρτυρίοις den Singular ἐν μαρτυρίῳ vermutete, was von einer Kirche verstanden werden konnte [1]. Mit der richtigen Lesart μυστηρίοις [2]) ist diese Hypothese gegenstandslos geworden. Der Taufvorgang selbst bedarf aber noch einer Erläuterung. Man ist in der wissenschaftlichen Literatur gewohnt, die klinische Taufe mit Krankentaufe gleichzusetzen. Dies ist jedoch nicht ganz korrekt. Die eigentliche klinische Taufe wurde vollzogen, während der Kranke auf dem Krankenbette (ἐν τῇ κλίνῃ) lag: es war also eine Taufe, die nicht in der sonst üblichen Weise durch Untertauchen, sondern nur durch Uebergießen stattfinden konnte. Gerade dieser Umstand erregte vielfach Bedenken. Nur in äußerster Not hat das christliche Altertum die Infusions-Taufe zur Anwendung gebracht. So liest man in der Didache die Bestimmung: „Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in fließendem Wasser (ἐν ὕδατι ζῶντι: eigentlich in lebendigem Wasser, d. i. Fluß- oder Quellwasser). Wenn du aber kein fließendes Wasser hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du es aber nicht in kaltem kannst, so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so gieße auf das Haupt dreimal Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" [3]). Die Worte „Wenn du aber beides nicht hast" können im Zusammenhang nur bedeuten: „Wenn du weder kaltes noch warmes

[1]) Diese These vertrat Valois. Gegen ihn erklärte sich L. de Tillemont, Histoire des empereurs Tome IV. Bruxelles 1732 p. 276 note LXV.

[2]) Siehe oben S. 383 Anm. 4.

[3]) K. 7 (ed. Funk PA I², 18).

Wasser in genügendem Maße hast, um darin unterzutauchen". Dabei ist freilich auch die Möglichkeit mitgedacht, daß eine entsprechende Wanne zum Untertauchen mangele. Diese Deutung wird gesichert durch die Canones des Basilius Can. 105: „Findet man nichts, worin man untertauchen kann, soll er im Namen der Dreiheit drei Hände voll Wasser auf sein Haupt erhalten, und er soll Wasser auf sein Haupt und seinen ganzen Körper gießen und ihn baden" [1]). Gegen diese Uebergießung hatte man immer eine gewisse Scheu, besonders wenn sie nicht völlig erfolgen konnte, wie bei der sogenannten klinischen Taufe, wo der Kranke nicht vom Lager gehoben werden konnte und daher auf seinem Bette liegend durch Uebergießung oder Besprengung getauft werden mußte. So sagt Papst Kornelius von dem in schwerer Krankheit getauften Novatian: „Auf der Kline selbst, auf welcher er lag, hat er die Taufe durch Uebergießung empfangen, wenn man überhaupt sagen darf, daß ein solcher die Taufe empfangen hat" [2]). Wir hören es aus dem Texte „ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ" heraus, daß neben anderem gerade dieser Umstand Bedenken erregte. Vielleicht läßt sich zu dieser geringen Einschätzung auch ein Text bei Irenäus heranziehen. Irenäus spricht von den Bräuchen der Markosier, daß einige ihre Initianden zum Wasser führen (d. h. an einen Fluß oder See, um sie durch Untertauchen zu taufen) und dabei magische Formeln gebrauchen; dann berichtet er wörtlich: „Einige von ihnen aber erklären das Hinführen zum Wasser für überflüssig, (statt dessen) mischen sie Oel und Wasser zusammen und gießen es mit Formeln, ähnlich den vorerwähnten auf das Haupt der Initianden und geben dies als die Erlösung aus" [3]). Das soll doch wohl nicht nur ein Seitenhieb auf die magische Formel, sondern auch auf die Spendung der Taufe durch Aufguß sein. Besser erkennen wir das Mißtrauen, welches der Infusionstaufe in manchen Kreisen entgegengebracht wurde, aus einer Anfrage des Magnus an Cyprian

[1]) W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900 S. 282.

[2]) Bei Eusebius H. e. VI, 43 § 14 (ed. E. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2 620): „ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, οὗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβεν, εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι". Zu ἔλαβεν und εἰληφέναι ist nach dem damaligen Sprachgebrauch χάριν zu ergänzen, was die Taufe bedeutet.

[3]) Adv. haereses I, 14. 3 (Harvey I, 185).

von Karthago. Das Antwortschreiben Cyprians spiegelt die Zeitanschauung trefflich wieder. Er schreibt: „Du hast auch gefragt, teuerster Sohn, wie ich von jenen denke, welche in Krankheit und Todesnot die Gnade Gottes (=Taúfe) empfangen, ob man diese noch für rechtmäßige Christen halten könne, da sie mit dem heilwirkenden Wasser nicht gewaschen, sondern nur übergossen worden sind. Unsere Zurückhaltung und Bescheidenheit erlaubt uns nicht, in diesem Punkte jemand in seinem Urteil vorzugreifen. Jeder denke darin, wie er es für gut findet und handle nach seinem Urteil" [1]). Wir erkennen daraus, daß eine einheitliche Auffassung nicht erreicht war. Cyprian wagt die Beurteilung der klinischen Taufe als einer minderwertigen nicht als direkt falsch zu bezeichnen, wenn er auch selbst der milderen Beurteilung zuneigt [2]).

War aber die Perfusions- oder Infusions-Taufe der Immersionstaufe nicht gleich geachtet, so wird man, wenn äußerst möglich sich mit der Wannentaufe beholfen haben; diese mußte ja auch sonst oft genug zur Verwendung kommen, besonders in der Zeit der ersten Mission, wo man eigene Taufhäuser oder Baptisterien noch nicht hatte. So taufte nach den Thomasakten des dritten Jahrhunderts (zirka 230) der Apostel in einer herbeigebrachten Wanne [3]). Daß die Wanne bei der Krankentaufe tatsächlich in jener Zeit Verwendung fand, kann man aus den Gelasinosakten entnehmen. Hier heißt es, man habe den die Krankentaufe imitierenden Mimen Gelasinos auf dem Theater zu Heliopolis am Libanon untergetaucht »εἰς βοῦττιν μεγάλην βαλανείου γέμουσαν ὕδατος χλιαροῦ« [4]).

[1]) Epistula 69 (ad Magnum) c. 12 (ed. Hartel: CSEL III, 2, 748).

[2]) Als Begründung führt Cyprian für seine Meinung an: Es sei die Taufe nicht ein gewöhnliches Bad, wo es auf leibliche Reinigung ankomme, auch ein geringeres Waschen genüge. Die Gnade werde nicht stückweise gegeben, sodaß die Immersionstaufe einen vollkommenen, die klinische Taufe einen minder vollkommenen Christen mache. Auch könne man zur Verteidigung der Aspersionstaufe verweisen auf Ez. 36, 25 f.; Num. 19, 8. 12. 13. Num. 8, 5—7 etc.

[3]) K. 132 (ed. Bonnet p. 240): „καὶ ἐκέλευσεν (sc. Θωμᾶς) ἐνεχθῆναι σκάφην καὶ ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος".

[4]) Im Chronicon Paschale zum Jahre 297 (Migne PG. 92, 685) datiert unter das 5. Konsulat des Maximianus Herculius und das 2. Konsulat des Maximianus Jovius Caesar = 297 n. Chr. Unter Maximinus Licinianus, näherhin

Nach den Ansprachen, welche Eusebius von Cäsarea den Kaiser noch nach der Taufe halten läßt, muß der Zustand des Kaisers vor der Taufe doch derart gewesen sein, daß man die Taufe durch Untertauchen in der Badewanne wohl noch vornehmen konnte. Galt diese aber als sicherer als die Aspersionstaufe, so wird man sie auch vorgenommen haben. Dies war umso leichter möglich, als sich die *Wärmung des Taufwassers*, wie sie bei dem alten kranken Kaiser notwendig war, in konstantinischer Zeit bereits eingelebt hatte. Schon das Judentum hatte eine ähnliche Erleichterung für das Bad am Versöhnungstag. So ist in Mischna Jômâ III. 5 überliefert, „daß das Tauchbad des Hohenpriesters am Versöhnungstag für ihn, falls er alt oder schwach war, gewärmt wurde, indem man heißes Wasser (oder nach der babylonischen Gemara fol. 34 [b] glühende Stücke Eisen) hineintat“ [1]). Auch bei der christlichen

das Jahr 269 nach der Himmelfahrt Christi (= 29 + 269 = 298 n. Chr.) setzt die Akten Malalas Chronogr. l. XII = Migne PG. 97, 472 s) nach dem Chronographen Nestorianos. Vgl. hiezu auch H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie II, 1 Leipzig 1885 S. 165 f. — Ueber den geschichtlichen Charakter der Akten vermag ich hier nichts festzustellen. Daß derlei Theaterspiele als Verspottung des Christentums in die Zeit passen, ist nur natürlich. Man vgl. nur bei Eusebius, Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου II, 61 (ed. I. A. Heikel: GCS: Euseb. I, 66): „τοσοῦτον δὲ διήλαυνεν ἀτοπίας ἡ τῶν γενομένων θέα, ὥστ' ἤδη ἐν αὐτοῖς μέσοις τῶν ἀπίστων θεάτροις τὰ σεμνὰ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας τὴν αἰσχίστην ὑπομένειν χλεύην“. Ferner Cyprianlegende II., 14 (Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. Erlangen 1882 S. 49). „Hohn gegen die Taufe“ und „Verhöhnung des Gottesdienstes“. — Zur Spott-Taufe des Gelasinos wäre heranzuziehen die Spott-Taufe der Genesius Akten (AASS Augusti Tom. V Antverpiae 1741 p. 122; vorher Acta primorum martyrum sincera et selecta ed. Th. Ruinart. Ed. sec. Amstelaedami 1713 p. 270); ferner wäre zu vergleichen das Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano ed. H. Delehaye. Bruxellis 1902 [= Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris] p. 193 = 4. November Nr. 3 und Acta Sanctorum Nov. II, 1 p. 230—232, wo ein derartiges Ereignis von Porphyrios von Ephesus erzählt wird, der zu Cäsarea in Kappadocien zur Zeit des Kaisers Aurelian (270—275) die Spottaufe dargestellt haben soll. Das Gleiche wird erzählt von einem Porphyrios unter Julian Apostata (361—363) (Synaxarium l. c. p. 48 = 15. Sept. Nr. 4). Siehe auch Alexios v. Maltzew, Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlands I. Teil. Berlin 1900 S. 98 und AASS 15. Sept., sowie Analecta Bollandiana Tom. XXIX fasc. III 1910 p. 271 s. — Die Legenden wären selbstverständlich auf Legendenwanderung hin zu untersuchen.

[1]) W. Brandt, Die jüdischen Baptismen [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XVIII] Gießen 1910 S. 33.

Taufe war zuerst fließendes oder natürliches kaltes Wasser die Regel; doch war man auch hier ebensowenig rigoros wie im Judentum und gestattete schon in frühester Zeit, nach der oben S. 440 angeführten Stelle der Didache ausnahmsweise gewärmtes Wasser. Die Gelasinosakten sagen, die Wanne bei der Kranken-Spottaufe sei mit „lauwarmem Wasser" gefüllt gewesen [1]. Aber auch bei der feierlichen Taufe in der Osternacht mußte auf Schwächliche und Kinder Rücksicht genommen werden; zudem hatte um diese Zeit das natürlich frische Wasser selbst für den Gesunden (auch in südlichen Ländern) zur Immersionstaufe nicht die genügende Temperatur. So wird es begreiflich, daß schon in vorkonstantinischer Zeit die Erwärmung des Taufwassers sich anscheinend zur allgemeinen Praxis ausgebildet hatte. Eine Anspielung darauf begegnet bereits bei Hippolyt in seinem Kommentar zum Hohenlied: „»Stehe auf Nord und komme Süd«. Der »Nord« ist die rauhe Luft, die, wie allen bekannt ist, den Winter hart macht, wie die Sünden der Menschen. Der »Süd« aber erwärmt und verjagt die Sünden, da der hl. Geist uns von der Unwissenheit reinigte und das Eis der Sünde verjagte und uns durch das Wasser des Taufbades erwärmte" [2]. Aehnliches sagt Methodius von Olympos in seinem Gastmahl. Er deutet den Mond auf den Glauben derer, „die sich im Taufbad von dem Verderben gereinigt haben, weil das Mondlicht lauem Wasser gleicht" [3]. Der Vergleich mit dem „lauen Wasser" ist nur möglich, wenn solches bei der Taufe zur Verwendung kam. Aus nachkonstantinischer Zeit sei als Zeuge noch angeführt Zeno von Verona. In seiner ersten Einladung zum Taufbrunnen ruft er seinen Katechumenen zu: „Freuet euch, Brüder, im Herrn und herbeieilend in aller Sehnsucht, empfanget die himmlischen Gaben. Schon ladet euch die heilsame Wärme des ewigen Quells ein" [4]. Und in seiner

[1] Chronicon paschale a. 297 (Migne PG. 92, 685). Siehe oben S. 442.

[2] Εἰς τὸ ᾆσμα zu Kap. 4 (ed. G. N. Bonwetsch: GCS: Hipp. I, 374).

[3] Symposion VIII, 6 (ed. Jahn. Halis Saxonum 1865 p. 35): „. . σελήνην, ὡς ἡγοῦμαι, τροπικῶς τὴν πίστιν τῶν ἀποκαθαιρομένων τὴν φθορὰν τῷ λουτρῷ λέγων, διὰ τὸ προσεοικέναι τὸ φῶς αὐτῆς μᾶλλον ὕδατι χλιαρῷ καὶ πᾶσαν ἐξ αὐτῆς ἠρτῆσθαι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν".

[4] Tract l. II, 30. (ed. Io. B. Giuliari, S. Zenonis episcopi Veronensis sermones Veronae 1883 p 232).

sechsten Einladung ermuntert er: „Eilet, eilet, Brüder, euch rein zu waschen! Das lebendige Wasser, vom heiligen Geiste und von süßem Feuer erwärmt, ladet euch schon ein mit schmeichelndem Gemurmel“ [1]). Man könnte auch noch hinweisen auf die Tatsache, daß sich in den Ruinen mancher altchristlicher Baptisterien Heizvorrichtungen finden [2]). Der Gebrauch des lauwarmen Taufwassers war im kirchlichen Christentum derart verbreitet, daß die Täufersekte der Mandäer in dem „abgeschnittenen“ [3]) und gewärmten Taufwasser ein Charakteristikum des christlichen Brauchs sahen im Gegensatz zu ihrer Taufe im fliessenden und kühlen Wasser [4]).

§ 8.

In albis decessit.

Der Selige.

Nach dem Berichte des Eusebius wollte Konstantin nach seiner Taufe den Purpur nicht einmal mehr anrühren [5]). V. Sesan meint, dies könne nur bedeuten, „daß Konstantin auf den kaiserlichen Thron Verzicht leistete, um Gott allein zu dienen, d. i. ein Mönch zu werden“ [6]). Stärker kann ein Text kaum mißverstanden werden. Sesan findet danach in der Ablehnung des Purpurs die Gesinnung demütiger Buße. Dies ist ja auch mitunter der Fall, denn Scharlach und Purpur ist, wie Tertullian uns sagt [7]), das gerade Gegenteil der Buße, und die Bußgesinnung vor der Taufe mußte durch Ablegen des Purpurgewandes dokumentiert werden. Die

---

[1]) Tract. l. II, 35. (ed. Giuliari p. 237).

[2]) Näheres in einer eigenen Schrift „Altchristliche Baptisterien und antike Badeanlagen“.

[3]) D. h. aus dem fließenden oder Quellwasser in eine Piszine oder ein geschlossenes Taufhaus gebrachtes Wasser. Vgl. dazu mein ΙΧΘΥC I, 84 A. 5.

[4]) W. Brandt, Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig 1889 S. 98 = r 226, 5: „Sie verdrehen die Werke des fremden Mannes und graben ein Wasserbecken und lassen Männer und Frauen hinabsteigen“.

[5]) Εἰς τὸν βίον Κωνστ. IV, 62. Vgl. oben S. 384.

[6]) Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche I. Bd. Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. Czernowitz 1911 S. 355.

[7]) De poenitentia c. 11.

Silvesterakten haben von diesem Gesichtspunkt aus die Bußgesinnung Konstantins vor der Taufe ganz richtig zur Darstellung gebracht [1]). Die Ablehnung des Purpurs nach der Taufe hat einen anderen, tieferen Sinn. Man höre Hieronymns: „Nach den Anordnungen Gottes müssen wir gewaschen (d. i. getauft) werden, und wenn wir — bereit für das Kleid Christi — die aus Tierfellen gefertigten Tuniken abgelegt haben, dann werden wir bekleidet mit einem Gewande aus Linnen, welches nichts vom Tode an sich hat, sondern ganz rein ist, damit wir aus der Taufe kommend unsere Lenden in Wahrheit gürten, und die ganze Schmach der früheren Sünden verdeckt würde“ [2]). Da die Taufe als Sakrament der Wiedergeburt oder Neugeburt, als das Sakrament des geistigen Lebens aufgefaßt wurde, so durfte auch das Taufkleid nicht an den Tod erinnern. Das Tierfell und die Wolle erinnern aber an ein getötetes oder dem Tode bestimmtes Tier, man darf sie also beim Sakrament des Lebens nicht tragen — ein Kleid aus Linnen hat nichts vom Tode an sich, da es von der Leinpflanze stammt, die aus dem Erdreich entsprießt. Aus diesem Gedankenkreis heraus wird die Ablehnung der purpurgefärbten Wolle verständlich, wobei neben dem Wollstoff noch in Betracht zu ziehen ist, daß die Farbe von der getöteten Purpurschnecke kommt.

Nach der Taufe hüllte sich der Kaiser „in weiße königliche Gewänder, die glänzten wie das Licht und legte sich auf ein schneeweißes Bett“. Diese Stelle bei Eusebius ist wichtig, weil sie uns belehrt, daß nach der Taufe nicht nur ein weißes Gewand, sondern (wohl während der acht Tage nach der Taufe) ein weißes (Linnen-) Bett verlangt war. Wir finden uns mit derlei Bestimmungen auf einem Gebiet, wo christliche Praxis und antiker Pythagoräer- und Mysterienbrauch einander begegnen [3]).

---

[1]) Bei Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi. Parisiis 1660 p. 279 Silvester zu Konstantin: „᾿Εν τῇ ἑβδομάδι ταύτῃ νήστευσον· καὶ ἀποθέμενος τὴν ἁλουργίδα, εἴσελθε εἰς τὸ κουβούκλιόν σου, κἀκεῖσε ῥίψας ἑαυτὸν ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ἐν σάκῳ, δεήθητε μετὰ δακρύων καὶ στεναγμῶν τοῦ δεσπότου Θεοῦ, ἐξομολογούμενος κατὰ ἄγνοιαν πεφονευκέναι τοὺς ἁγίους αὐτοῦ δούλους“.

[2]) Epistola 64, 19 (ad Fabiolam) (ed. Is. Hilberg: CSEL 54, 610).

[3]) Näheres hierüber in meiner Schrift „Das Kleid der Unsterblichkeit und das weiße Taufkleid“.

Im Taufkleid zu sterben galt als großes Glück, weil man den Verstorbenen wegen der bewahrten Taufunschuld der Seligkeit versichert glaubte: Daher auch die geflissentliche Betonung „in albis decessit" auf so vielen Grabschriften. War das Gebet der Neugetauften für besonders wirkungskräftig erachtet worden, so übertrug sich diese Schätzung auch auf das Gebet der „in albis" Verstorbenen. Daraus entwickelte sich die bisher nicht beachtete Tatsache, daß in manchen Kreisen den „in albis" Verstorbenen durch Ueberlebende, besonders hilfsbedürftige Kranke, eine besondere Verehrung entgegengebracht wurde [1]). Es war dies eine Analogiebildung zur Verehrung der Blutzeugen Christi. Diese Sitte mag dazu beigetragen haben, daß man den im weißen Taufkleid verstorbenen Kaiser Konstantin in den Kreis der Seligen aufnahm und die griechische Kirche ihm einen Platz anwies im Kalender ihrer Heiligen.

---

[1]) Vgl. Gregor von Tours, Liber in Gloria confessorum c. 53; c. 90 [MG: Scriptor. rer. Merov. Tom. I ed. W. Arndt et Br. Krusch. p. 779; p. 805 s].

ERICH BECKER, Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit.



Vorderseite eines heidnischen Sarkophages im Nationalmuseum zu Neapel. — Sage von Pelops und Oinomaos: Gesprächsszene l. und Katastrophe r. zeigen eine grosse Aehnlichkeit mit den christlichen Darstellungen Verweigerung vor Nebukadnezar und Untergang des Pharao.

JOSEF LEUFKENS, Der Triumphbogen Konstantins S. 194.



DER TRIUMPHBOGEN KONSTANTINS ZU ROM
(Südseite).

JOSEF LEUFKENS, Der Triumphbogen Konstantins S. 194 f.



DER TRIUMPHBOGEN KONSTANTINS ZU ROM
(Nordseite).

JOSEF LEUFKENS, Der Triumphbogen Konstantins S. 198 f.

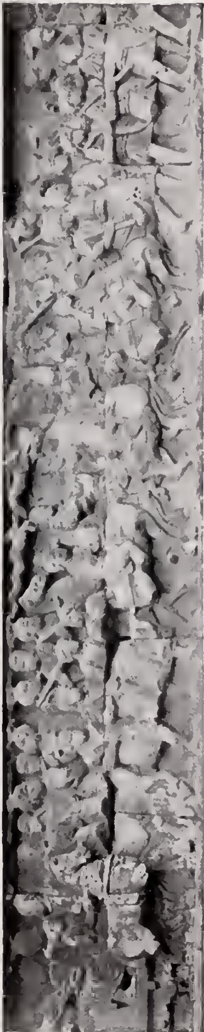






DER FRIES AM KONSTANTINSBOGEN:
1. Der Kriegszug. 2. Eroberung von Susa. 3. Schlacht an der Milvischen Brücke.

JOSEF LEUFKENS, Der Triumphbogen Konstantins S. 200 f.







DER FRIES AM KONSTANTINSBOGEN:
1. Triumphzug des Kaisers. 2. Rede Konstantins an das Volk.
3. Geldspende an das römische Volk.

ANTON BAUMSTARK, Konstantiniana aus syrischer Liturgie und Kunst.

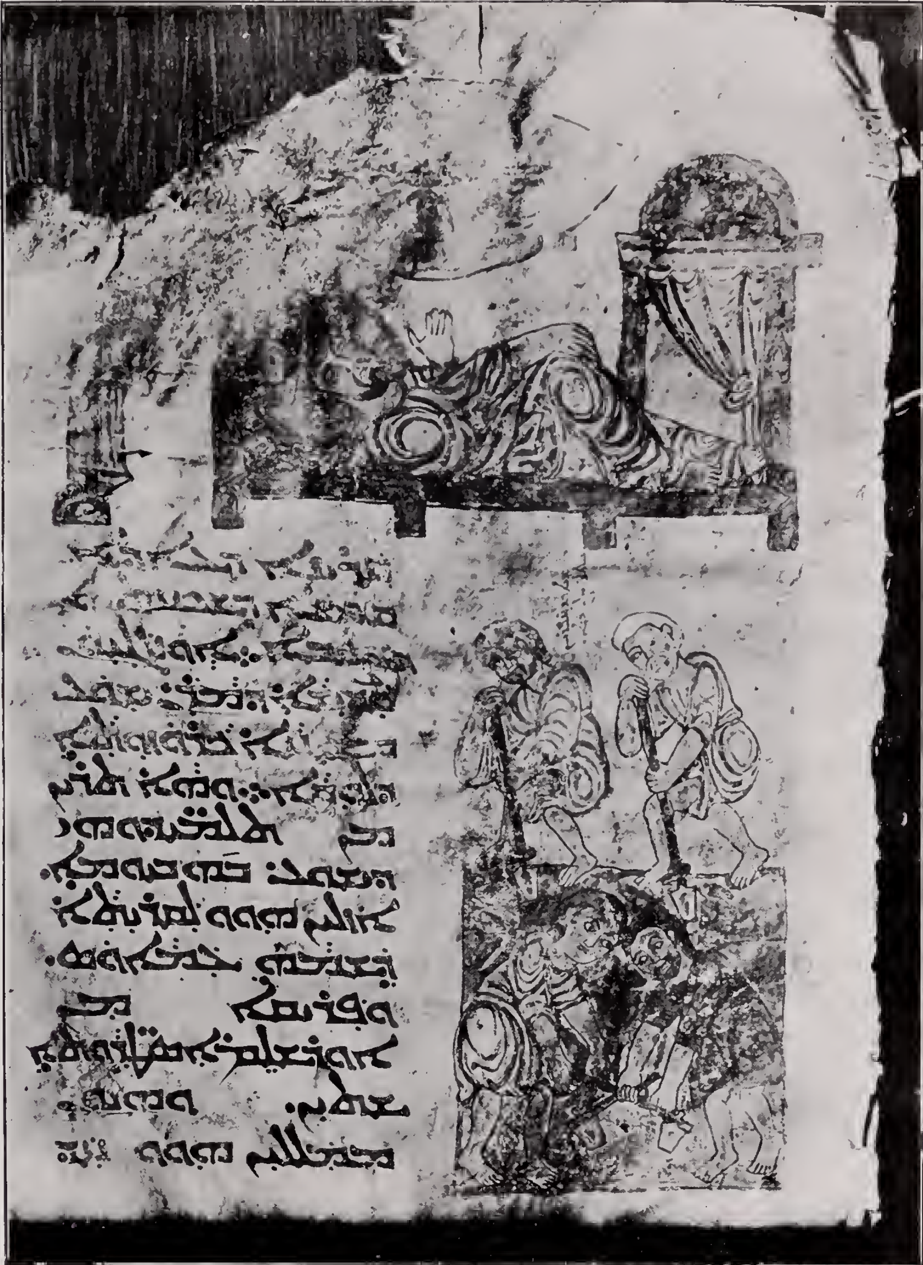


Abb. 1. — Berlin: Kgl. Bibliothek Sachau 225 Bl. 43 r.°



Abb. 2. — Hosios Lukas: Narthex (nach Htes Études B 237).

ANTON BAUMSTARK, Konstantiniana aus syrischer Liturgie und Kunst.



Berlin: Kgl. Bibliothek Sachau 304 Bl. 163 r.°

JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, Konstantin der Grosse und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients.



KONSTANTIN UND HELENA ALS HEILIGE MIT DEM KREUZ.
Medaillon in Goldblech aus Konstantinopel. Im Besitze des Verfassers.

FRITZ WITTE, Die Kolossalstatue Konstantins des Grossen in der Vorhalle von S. Giovanni in Laterano.



KOLOSSALSTATUE KONSTANTINS DES GROSSEN
in der Vorhalle von S. Giovanni zu Rom.

HEINRICH SWOBODA, Bronzemonogramm Christi aus Aquileia.



BRONZEMONOGRAMM CHRISTI AUS AQUILEIA.

(Jetzt im Museum von Modena).

$^1/_3$ der natürlichen Grösse. (Photographie von Ferduccio Sorgato e F.llo - Modena).








GENEROSVS MAGISTER








LEPORIVS

JOSEF STRZYGOWSKI, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst.



HOLZSKULPTUR AUS AEGYPTEN, BERLIN:

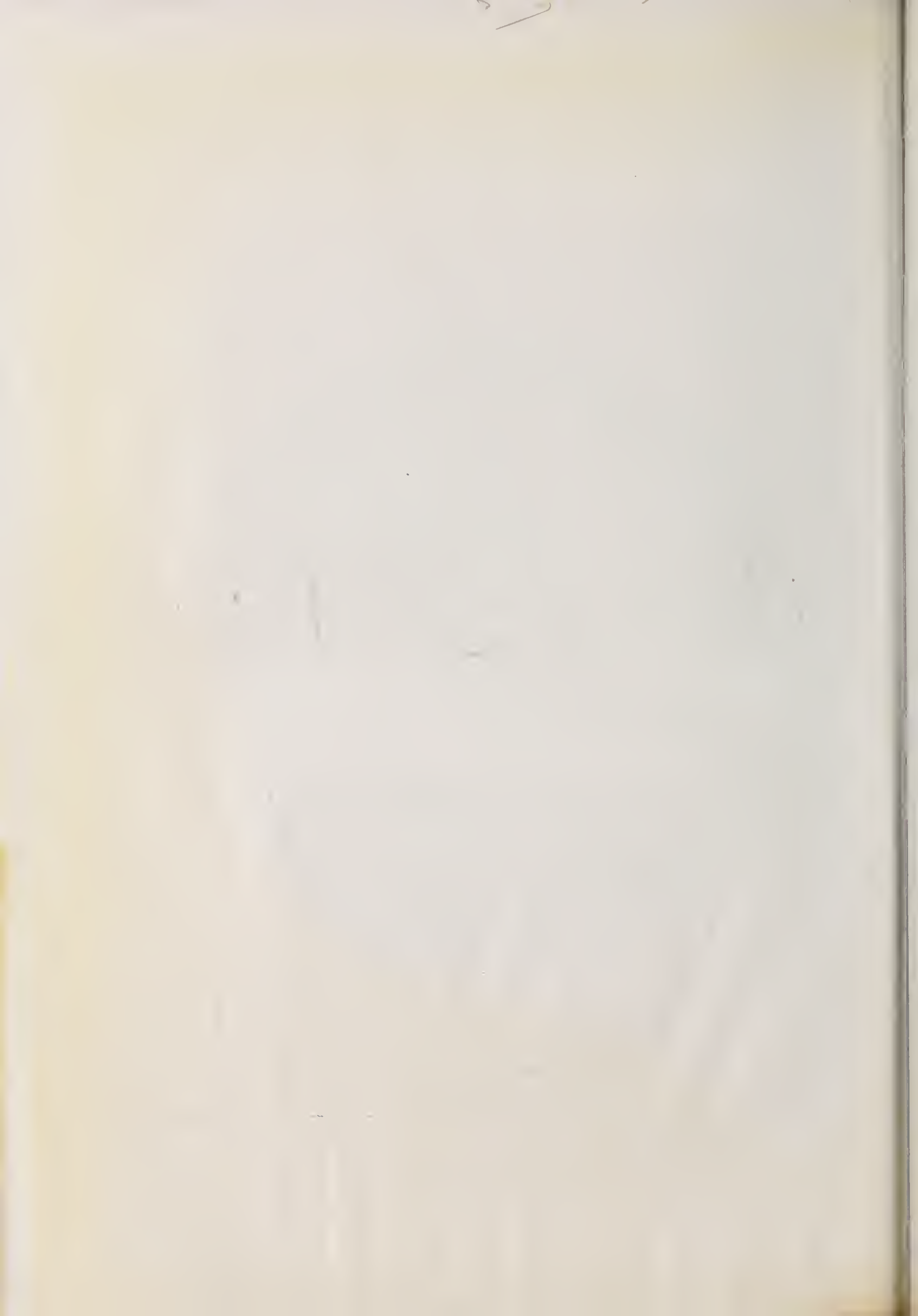
Die Feste des Glaubens.

JOSEF STRZYGOWSKI, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst.



SASSANIDISCHE SILBERSCHUESSEL, PETERSBURG:

Bestürmung einer Burg.



JOSEF STRZYGOWSKI, Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst.



1. SPECKSTEINRELIEF DER COLL. BÉARN, PARIS: Hetoimasia.



2. AMARAWATI-STUPA: Anbetung des hl. Rades.


BW1134 .D65
Konstantin der Grosse und seine zeit,
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00078 8291